

من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث

دراسات في الثقافة الأخلاقية

المؤسسة

بوجيه ، برييه ، دي لا كروا ، بارودي

ومقدمة لبول لابي

ترجمه وعلق عليه

الدكتور

محمد مندور

الطبعة الأولى

شكر واهراء

تفضل أستاذي أحمد بك أمين بمراجعة هذه الترجمة كما
فعل من قبل في كتاب « الدفاع عن الأدب » فاستحق شكرى .
والأستاذ أحمد بك أمين من كبار رجالنا الذين عفا
بالدراسات الأخلاقية حتى لأحسب أن كتابه عن « الأخلاق »
كان من أقدم ما كتب . ولما كنت أشعر بأنى مدين لهذا
الأستاذ العظيم بالشىء الكثير ، وقد تلقيت عليه العلم بالجامعة
قبل سفرى إلى أوروبا ، وعدت فوجدت عنده من الرعاية
والنصح ما توقعت ، فإنى أرجو أن يجد فى إهدائى له هذا
الكتاب شيئاً مما أريد التعبير عنه من المحبة والإجلال .

محمد مندور

تعريف بالمؤلفين

الأساتذة الذين ألقوا المحاضرات التي سيقراها القارىء في هذه الترجمة من كبار أساتذة الفلسفة في فرنسا .

الأستاذ إميل برييه E. Bréhier يعرفه عدد كبير من أساتذة جامعة فؤاد وخريجيها لأنه قد حاضر بها في السنين الأولى من افتتاحها . وهو مؤلف معروف في العالم أجمع بكتابه الضخم عن « تاريخ الفلسفة » فضلا عن مؤلفاته الأخرى . ولقد كان دائماً شديد الاهتمام بالفلسفة الإغريقية القديمة ، فله كتاب قيم عن الفيلسوف الرواقى « كريسippe Chrysippe » كما أنه قد ترجم عن اليونانية « تاسوعات » أفلوطين في مجموعة جيوم بيديه G. Budé الفرنسية التي تضم معظم المؤلفات اليونانية واللاتينية نصاً وترجمة .

والأستاذ هنرى دلاكروا H. Delacroix توفى أخيراً وهو عميد لكلية الآداب بالسربون . كان أستاذاً لعلم النفس . وله دراسات هامة عن المتصوفين المسيحيين وعن الفن واللغة في علاقتهما بالنفس البشرية . ومن أشهر كتبه : « كبار المتصوفين المسيحيين » Les grands mystiques chrétiens ، « دراسات عن تاريخ التصوف وفلسفته النفسية » Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme ، « الدين والإيمان » La religion et la foi ، « الفكر واللغة » Le langage et la pensée ، « فلسفة الفن النفسية » Psychologie de l'art وغيرها . وهو مفكر نافذ البصر في تحليل النفس البشرية بكافة مظاهرها . وقد اشترك في تأليف « موسوعة علم النفس » التي يشرف عليها البروفسير ديما G. Dumas .

والأستاذ دانييل بارودى D. Parodi هو كبير مفتشى التعليم العام منذ سنة ١٩١٩ وله عدة مؤلفات في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة وفي المسائل الأخلاقية نذكر منها : « التقاليد والديمقراطية » Traditionalisme et Démocratie ، « المشكلة الأخلاقية والتفكير المعاصر » Le problème moral et la pensée contemporaine ، « الفلسفة

المعاصرة في فرنسا « La philosophie contemporaine en France » ، « الأسس النفسية للأخلاق » Les bases psychologiques de la morale ، « من الواقعية إلى المثالية » Du positivisme à l'idéalisme وهو من أنصار المذهب العقلي .

والأستاذ سلستيان بوجليه S. Bouglé هو أستاذ علم الاجتماع بالسربون ، وهو من مدرسة دركايم مؤسس هذا العلم بفرنسا . والناحية التي توفر على دراستها هي الناحية السياسية الاقتصادية ، وقد كتب في ذلك عدة كتب منها : « الديمقراطية أمام العلم » Les idées « الآراء القائلة بالمساواة » La Democratie devant la science « تطوّر القيم » Evolution des valeurs ، « مذهب التضامن » égalitaires « كتاب عن نظام الطبقات في الهند » Le solidarisme Essai sur le régime des castes . كما أن له أبحاثاً عن تاريخ المذاهب الاقتصادية وكتابتها ، مثل كتابه عن « علم الاجتماع عند برودهوم » La sociologie de Proudhon .

وأما الأستاذ بول لابي P. Lapie كاتب مقدمة الكتاب فهو من أساتذة الفلسفة أيضاً . ولد سنة ١٨٦٩ وتوفي سنة ١٩٢٧ ، وقد درس في جامعات رن وتولوز وبوردو ، وكانت رسالته للدكتوراه عن « منطق الإرادة » La logique de la volonté . كما أن له كتاباً آخر هاماً عن « الأخلاق والتربية » Morale et Pédagogie ، وهو يرى أن الإرادة من صيغ التفكير ، ولهذا كان من حسن التوفيق أن يقدم للقراء كتاباً كهذا لا يسعى إلا إلى أن يعمق من تفكيرنا فيزداد بفضل هذا العمق قدرة على فهم أنفسنا وقيادتها .

المترجم

مقدمة

مدارس المعلمين عندنا ليست أديرة مدنية لا ينفذ إليها شيء من ضوضاء الخارج . بل هي تفتح لمعلمي المستقبل منافذ على العالم . ولقد كان في الإصلاح الحديث ما يسمح بأن تثار أمامهم أخطر المشا كل الفلسفية . ولزمن طويل قبل هذا الإصلاح كان من تقاليد مدرسة المعلمين بمقاطعة السين أن تطلب إلى كبار الأساتذة إلقاء بعض المحاضرات عن المسائل الكبيرة التي يجب أن تسيطر على حياة المربي وتفكيره .

في سنة ١٩٢٠ كان موضوع تلك المحاضرات أن تظهر لطلبة المعلمين القسائم التي اتخذها المثل الأخلاقي الأعلى في العصور المختلفة لحضارتنا ، فمر أمام أبصارهم — دوراً بعد دور — الحكماء القديم ، وقديس القرون الوسطى ، والرجل الملهذب في القرون الكلاسيكية ثم المواطن الحديث . ووضعت أمام عقولهم المشكلة التي يضع كل من هذه المثل حلاً لها . هل يجب على الإنسان أن يلتزم من داخل نفسه سلوكه في الحياة ، أم يبحث في الخارج عن قائده ؟ وهل الحياة الأخلاقية هي في ازدهار طبيعتنا أم هي في كفاح تلك الطبيعة ؟ والعمل الخير هل هو ما يملئه العقل أم ما تملئه قوة غامضة ؟

لحل هذه المشكلة أجابت العصور القديمة بأن هناك انسجاماً بين الواقع والمثل الأعلى فمولنا الطبيعية خيرة بحيث يكفي أن ننظمها ، وحياة الحكماء عمل فني . وهذا الجواب الذي يأخذه السيوسبريوس عن أفلاطون والرواقيين وأفلوطين نستطيع أن نجد أيضاً عند أبيقور وأرسطو . فجميع المفكرين القدماء مهما اختلفت مذاهبهم يدركون الخير على هذا النحو المفرى . أن الأخلاق القديمة في جوهرها أخلاق طبيعية .

وأما الصورة المسيحية فمختلفة تمام الاختلاف . فالطبيعة البشرية فاسدة ، أفسدتها الخطيئة منذ نشأتها . ومن ثم فواجبنا ليس إصلاحها بل القضاء عليها لإعادة خلقها . يجب أن تقتل في أنفسنا الرجل القديم بتعذيب الجسم ، أعني أن نموت لنحيا من جديد حياة أخلاقية . وتربية الفرد ليست في تعهد ميوله بالنماء بل في اقتلاع ميله الأساسي إلى

الأثرة وتطعيمه بميل جديد مضاد للطبيعة وهو المحبة أو الإحسان إلى الغير . وهذه العملية لا يمكن أن تتم بغير العون الإلهي . وفي الحق أن هذه النظرية تكلف الطبيعة البشرية فوق ما تستطيع ، بحيث لا يمكن املأؤها على الأغلبية من البشر . ومن هنا تراها تضطر إلى نوع من التسامح : فعلماء الكنيسة كلهم — كما أوضحه المسيو دي لاكروا — لم يقسوا في حكمهم على الطبيعة البشرية بنفس العنف ؛ ومع ذلك فإنه مما لا ريب فيه أن المثل الأعلى للمسيحي يعارض المثل الأعلى القديم في كل قسّماته .

وفي عصر النهضة عاد المثل الأعلى القديم إلى الظهور ومواجهة المثل الأعلى المسيحي . وإذا بالرجل المذهب في القرن السابع عشر يبحث عنهما معاً دون أن يبدى شيئاً من الضيق لتعارضهما ، فهو يوفق بينهما بالعقل الذي يعتبره ملكة إلهية وبشرية ، طبيعية وخارقة للطبيعة معاً . والرجل المذهب هو السكّان العاقل الذي يعرف كيف يحكم شهواته ، وينزل كلا منها منزلتها من سلم القيم . هو من يعرف بنوع خاص كيف يحترم النظام القائم والديانة التقليدية . والمسيو بارودي يعرض أمامنا تطور المذهب العقلي ، مظهرًا كيف أنه قد تخلص في القرن الثامن عشر عند «فلتير» — ان لم يكن عند «روسو» — من كل عنصر صوفي . ثم تختلط التيارات الفكرية المختلفة وإذا بالمشكلة — كما سنرى في محاضرة المسيو بوجليه — يتغير وضعها فتتقلب من ميّتا فيزيقية إلى اجتماعية . ولا يعود موضع البحث أن نعرف هل طبيعة الإنسان في انسجام مع المثل الأعلى أو في تعارض أساسي ؛ بل تصبح المشكلة الجديدة هي : هل من الواجب أن يخضع الفرد للجماعة أو أن الجماعة على العكس لم تخلق إلا من أجل الفرد ؟ وهل العمل الأخلاقي عمل اجتماعي أو لا ؟

وكل من يرى أن الإنسان أثر بالفطرة لا بد أن يعود به هذا الوضع الجديد إلى الوضع القديم . فالفرد لا يستطيع أن يضحي بنفسه في سبيل الجماعة بدون تدخل إلهي . ومع ذلك فإن التفكير الحديث يساير تفكير أرسطو فيجئ إلى الاعتراف بأن الإنسان كائن اجتماعي بطبعه ، ومن ثم فهو يستطيع أن يخضع لقانون الجماعة دون حدوث معجزة . والفردية — على العكس من ذلك — هي المضادة للطبيعة ، وذلك لأنها لا تلائم غير السكّان المستقل الكامل ، أي المطلق . والإنسان غير مستقل ولا كامل لأنه ليس مطلقاً . الإنسان ليس إلا كائنًا نسبيًا معتمداً على غيره . هو جزء من كائن لا بد أن

ينضم إلى غيره ليكمله ويعاونه فيستطيع أن يحيا . وخضوع الفرد لشيء خارج عن ذاته لم يعد يصدر عن قرار محوط بالأسرار ، وإنما هو النتيجة الحتمية لطبيعتنا الاجتماعية . وهكذا يتخلص القانون الأخلاقي — الذي يجب أن يتفق عليه الجميع — مما يحيط به من أساطير ليعتمد على التجربة وعلى العقل : فمن واجبتنا أن نشق بالطبيعة البشرية كما كان يثق الحكيم القديم ، وأن نلزم شهواتنا الفردية الصمت كما كان يفعل الرجل الخير في القرون الوسطى وفي القرن السابع عشر . وأما الإيثار فإننا — وإن لم ندع إليه وسط البرق والرعد — نرى فيه مع ذلك واجبا من الزم واجباتنا . وهذا هو أحد الدروس التي يستطيع معلمونا أن يستخلصوها من تلك المحاضرات . هذا هو أحد الاتجاهات الخلقية التي يستطيعون أن يسلكوها في تربيتهم للشعب . فالمقارنة بين أنواع الإنسانية الرفيعة التي ظهرت منذ العصور القديمة إلى اليوم لن تبذر في نفوسهم بذور الشك بل على العكس ستظهرهم على العناصر الخالدة في المثل الأخلاقي الأعلى ، وعلى ما في تربيتنا القومية من مبادئ لا تنزعزع .

بول لابي

Paul Lapie

فهرست تحليلي للموضوعات

الجزء الأول

الحكيم القديم، لإميل برييه

الأخلاق القديمة والأخلاق الحديثة — الأخلاق والمثل الأخلاقي الأعلى — أنواع المثل الأعلى القديم .

١ — عصر أفلاطون

الطبيعة الأغريقية — الفضيلة والوظيفة — فضيلة الأداة وفضيلة الإنسان — الطبيعة ضد الأخلاق والقوانين ، كاليكليس اللاأخلاق — الطبيعة عند أفلاطون — أفلاطون ضد النقشف — الاعتدال هو الفضيلة الأساسية — المنصر الطبيعي في عيون الفن الاغريق والسيطرة على النفس — العدل — روح المدينة — الطبيعة الأخلاقية عند أفلاطون — مرتبطة بصورة العالم — التضامن بين الفيزيقا والأخلاق — عيوب هذا التضامن .

٢ — العصر الرواق

تأثير الرواقية — حياة الهيئة الاجتماعية عند ظهور الرواقية — أستاذ الأخلاق ديموطيقوس — مشكلة السعادة — الحكيم الرواق والحكيم البوذي . الاستشراق والدراسات الأغريقية — السعادة ترجع إلينا — طبيعة الشهوات — عدم تأثر الحكيم — عدم المبالاة — عدم التأثر والتواكل — العناية الإلهية — صلاة كلياتن لزيس — التوحيد والعالمية ، زييس المتعدد الأسماء .

مشكلة الشر وحدود الرواقية — كرزيب وچان چاك روسو — مثل الكرامة عند مارك أوريل .

٣ — نهاية العالم القديم

لغة جديدة — الروح ليست من هذا العالم — مشكلة الروح في بلاد اليونان —

أصحاب المعرفة — التشاؤم الأغريق ، أقوال السيلين للملك ميداس — الحكمة القديمة
تمتحنها الآراء الجديدة — مذهب أفلوطين والتقاليد الأغريقية — الأساس الباقي من
الطبيعة والتقاؤل — مشكلة الشر « وتزول الروح » — لقد بقيت الأخلاق من الفيزيقا —
حكم ختامى على المثل الأعلى القديم — نضرة الأخلاق القديمة — اتصال النظام الأخلاقي
بالنظام الطبيعى .

الجزء الثانى

المثل الأعلى المسيحى ، لهزرى دى لا كروا

١ — الأخلاق الطبيعية والأخلاق الإلهية

المصير الإلهى — ما هو الموقف الذى يمليه الاهتمام بالحياة الباقية على سلوكنا فى الحياة
الأرضية — مثل ديريفيا — المواضع التى يتعارض فيها الدين المسيحى مع الحكمة القديمة
— القلق من أجل الخلاص — تيار المسيحية — ما تسلم به للطبيعة — نهوض الأخلاق
الآلهية فوق الأخلاق الطبيعية — الموقف المتشائم — إنكار قيمة الإنسان الذاتية —
احتقار الحكمة القديمة — سيطرة الإيمان .

٢ — الإيمان

الفضائل الدينية — صيغ الإيمان وأسبابها — الإيمان والعقل — مثل باسكال —
تحليل القوى المختلفة التى تهىء للإيمان — كيف تقود إلى القدسية .

٣ — القدسية

أبطال المسيحية — كيف نفسر الزهد — الزاهد ، الشهيد ، القسيس ، الراهب —
أنواع القديسين المختلفة — القسمات المشتركة ، الانجذاب وعدم الاستقرار — دور التقاليد
— الصيغ الخاصة — الإلهام — صفات الأنبياء وكبارهم — سيطرة رجال الكنيسة سيطرة
متزايدة — المصادمات — المتصوف المستقل — المتصوف وفقا للمبادئ التقليدية — غنى
التجارب المسيحية وتنوعها .

الجزء الثالث

«الرجل المذهب»، لدانيل يارودى

١ — فكرة العقل و «الرجل المذهب»

كيف ترتبط هذه الدراسة بالدراسات السابقة . القرن السابع عشر يحاول أن يوفق بين الحكمة القديمة وقديسية المسيحية بعد أن عارض بينهما عصر النهضة — التوفيق عن طريق العقل البشرى والإلهى معاً — تأثير الرياضيات — الولوج بالاعتدال وبالنظام — نصيب الإدراك السليم وروح الدقة — الرجل المذهب المسيطر على نفسه ، بطل الإرادة — القيمة العامة للقواعد العقلية — مقتضيات الهيئة الاجتماعية ، الشرف — الاخلاص — الكبرياء — نصيب السيادة — الخلاصة .

٢ — تطور المثل الأعلى للرجل المذهب

فى القرن الثامن عشر يعود التعارض إلى الظهور بين التصوف والمذهب العقلى — لقد أصبح التوفيق الذى يصوره القرن السابع عشر مهدداً — المصادمات الدينية والأخلاقية والسياسية — التيار الطبيعى — فكرة التقدم — التيار الإباحى — الفلسفة الانجليزية التجريبية وفلسفة الأنوار — روح النقد الديكارتي تُطبَّق على المشاكل السياسية والاجتماعية .

٣ — القرن الثامن عشر و «الرجل الفاضل الحساس»

التأثير الخاص لروسو — تمجيد الأحساس — طيبة الإنسان الطبيعية — الدين الطبيعى — الرجل الفاضل — ضد القيود والحرمان — يظل حر التفكير — الثقة بالعقل الذى يكتشف ويصلح — محب الغير فوق الجميع — الميل إلى العالمية — كيف يظل أنموذج القرن الثامن عشر قريباً من أنموذج القرن السابع عشر — سيطرة المذهب العقلى — على أى نحو لا تزال المشكلة توضع اليوم .

الجزء الرابع

المواطن الحديث ، لسنستيان بوجليه

١ — المواطن الحديث

الأنموذج الأخلاقي للمواطن — فهم يختلف عن النماذج السابقة — ذكريات الأمم القديمة عند الأمم الحديثة — الفروق بين المدينة والأمة — مذهب الحرية الضروري — أى مذاهب الحرية — الفردية كفاية والفردية كوسيلة — عمل الهيئات الوسيطة بين الدولة والفرد — لا يستطيع أى إصلاح اقتصادى أن يعنى عن المجهود الاخلاقى — ليكون المواطن أولاً إنساناً .

٢ — بين المواطنين والمنتمين

المقابلة الحالية — « الفنية » ضد السياسة — مذهب الديمقراطية النظرى — الحجج التى يعتمد عليها المدافعون عن الطبقة الثالثة وحجج الصناع — ماهى الطوائف الضرورية فى المدينة إلى جوار طائفة العمال اليدويين — التقاوية والديموقراطية — الكفاية والنظام البرلمانى — مصالح المستهلكين — العودة إلى السياسة — قانون الأغلبية — لا تزال تربية المواطن ضرورية .

الحكيم القديم

يصطنع علماء الأخلاق المحدثون الوصايا والنصائح . فهم ينتهون دائماً إلى مبادئ
تقرر ما يجب عمله ، سواء أقصدوا إلى العبارة عن أوامر الضمير الداخلية في أتم حالات
نقاها أم إلى إكساب السلوك صرورة بتدريبه على الملابس الجديدة . أما فلاسفة
الإغريق في القرن الثالث قبل الميلاد فكانوا يأخذون بمنهج آخر . تراهم يصفون
ما يسمونه بالحكيم : كائن مثالي يُصَفُّون عليه كل صفات الكمال . وهم لا يكادون
يذكرون أنه قد عاش في الماضي شخص تاريخي أو خرافي مثل سقراط أو هيرقل قد
وصل إلى قمة الحكمة . ومن ثم تصور في نفوسنا كلمة « الحكيم القديم » مثالا لكائن
يكاد يكون فوق مستوى البشر ؛ فهو لا يحس أى ضعف أمام الأخطار ، وهو أسمى من
الشاعر الطبيعية ، عاجز عن أن يحيد عن الطريق المستقيم . ولكننى سأخذ هذا
الاصطلاح على معنى أوسع بقليل ، ليدل في هذه الدروس على الصور المثالية للحياة كما
رسمها المفكرون القدماء عن نظر . ثم إننى سأقتصر على المفكرين الإغريق لأن تقاليد
الأخلاق النظرية تنعذر عنهم في حقيقة الأمر . وأقصد بالأخلاق النظرية تلك التي
لا تسكنى بأن تصور الأخلاق السائدة ، كما لا تكتفى بالعبارة عن النزعات المباشرة حتى
ولو كانت أسماها ، بل تبحث بحثاً نقدياً علمياً عن معنى تلك النزعات وقيمتها .

يظن الناس أن المثل الأعلى للأخلاق كما وصفه الفلاسفة يمثل حالة الحضارة التي
انتموا إليها ، وهذا صحيح بوجه عام . ولكن على شرط أن نفهم ذلك المثل فهماً دقيقاً .
المثل الأعلى موضع رغبة ، والإنسان لا يرغب إلا فيما لا يملك ، أو على الأقل فيما لا يملك
إلا بضرته . فالفضائل التي يعزوها الرواق إلى الحكيم هي الفضائل التي يود الرجل
العادي أن يمتلكها ولكنها تعوزه ، ومن ثم فهي تدل على ما هو في حاجة إليه أكثر
من دلالتها على ما يملك . فإذا كان اليونان قد تمدحوا كل هذا التمدح بعدم تأثر الحكيم
بأحداث الحياة وبالاغترسالات في الشهوات والانفعالات فإن ذلك لم يكن لبلادة في
إحساسهم ، بل على العكس ؛ فهم أخذت تلك الشعوب الجنوبية ذات الشهوات والانفعالات

المنيفة عنفاً عجيباً . وإنما حاولوا بهذا التمدح أن يقتلعوها من جذورها لذلك السبب
البين وهو أنهم أحسوا في قوة بأخطارها . ولو أننا شئنا أن نواجه اليونان كما كانوا ، لا كما
أرادوا أن يكونوا لما أعوزتنا الأمثلة . اذكروا مثلاً عنف أبطال هوميروس ، واذكروا
بأى سهولة يستسلمون للغضب ؛ وانظروا عند توسيد يد — مؤرخ القرن الخامس — إلى
صورة أولئك الطغاة القساء وقد ذهبت شهوة السلطة بلهم ، وإلى تلك الجماهير الشعبية التي
سيطرت عليها — طوراً بعد طور — انفعالات الخوف والانتقام . وفي الحق أن الانفعال
هو الخطر الذي كان يهدد هؤلاء الرجال ، كما أن المحافظة على حالة الاتزان والهدوء هي
الذكورة اللازمة لذوى النظر منهم . وهلا ترون عكس ذلك عند أبناء الشعوب الشمالية
الباردة الطبع ، أولئك الذين يقرون للفرد إقراراً قوياً بالحق في الإحساس والانفعال .
فالرومانكيون الألمان يخشون — أكثر ما يخشون — عدم المبالاة والملل والاحتراد
المضنى ، وهم لا يشيدون بالانفعال إلا بهزوا مزاحهم المسرف في الركود . وهذا ما لا يجب
أن نسهاه عند ما نتحدث عن عدم تأثير الحكيم اليوناني .

ولكن المثل الأعلى عند اليونان قد تطور بحيث تخطى فهمه إذا لم تعرض تغيراته .
ولو أننا اتخذنا — كنقطة للبدء — ذلك الزمن الذي أصبحت فيه الأخلاق موضعاً للنظر
الفلسفي لاستطعنا أن نميز بين ثلاثة أطوار كبيرة نجعل من كل منها موضوعاً للدرس :
الطور الآتي ، خلال القرن الخامس والرابع (ق . م) وذلك هو العصر الذي رأينا فيه بلاد
اليونان — التي لم تسكد تماسك من هزة الحروب المديدة — تنقسم إلى مدن مستقلة تجمع
بقية البلاد من حولها ؛ عصر شديد الاضطراب والقلق ، إذ كان الاستبداد في الداخل والحرب
التي لا ترحم في الخارج خطرين دائمين . ثم الطور الذي يبدأ بموت الاسكندر ؛ عصر الدول
الكبيرة التي اقتسمت شرق البحر الأبيض كله ونشرت فيه حضارة الأغريق ولغتهم ،
وكانت المدن قد ماتت وروح العالمية قد أخذت تنتشر وتمتد إلى جهات جديدة عند ما ضمت
الامبراطورية الرومانية الشرق كله . وأخيراً وفي القرن الثاني بعد الميلاد يبدأ الطور
الأخير . وفي نهاية العالم القديم ابتدأت تسيطر المشاغل الدينية ، فلم يعد المثل الأعلى القديم
يحتل السكان الأول وإن لم يميت موتاً تاماً .

١ — عصر أفلاطون

في محادثة « منون » Menon لأفلاطون يسأل سقراط منون عن الفضيلة فيجب :
« ليس في الأمر مشقة يا سقراط . هل تسأل عن فضيلة الرجل ؟ هي أن يكون قادراً على
أن يؤدي واجبه كمواطن وأن يحسن إلى أصدقائه وأن يضر بأعدائه مع احتراسه من أن
يصيبه منهم ضرر ؟ أم عن فضيلة المرأة ؟ وهي أن تجيد إدارة منزلها وتقوم على حفظه وأن
تطيع زوجها . وهكذا ترى أن هناك فضيلة للطفل وفضيلة للمرأة وفضيلة للرجل السكتمل
وفضيلة للشيخ وفضيلة للرجل الحر وأخرى للرفيق ^(١) . »

ومنون هنا — فيما يلوح — لم يقد أن يفصح بطريق نظري عن حكمة اليونان
الشعبية . تلك الحكمة التي هي بالفرزة الطبيعية المذهب . فبشكل كائن في الطبيعة وفي
الهيئة الاجتماعية وظيفة محددة ؛ فهو سيد أو خادم ، ملك أو فرد من الرعية ، حر أو رقيق ؛
ولست الفضيلة إلا أن يؤدي وظيفته كما يجب أن تؤدي .

والأغريقي لا يقصد بالفضيلة إلى صفة أخلاقية ، بل إلى مجرد مزاولة وظيفة تستند إلى
طبيعة السكان الذي يؤديها مزاولة عادية بغير عائق . يسأل سقراط ثراسمارك ^(٢)
Thrasymarque « ألست وظيفة الحصان هي ما يستطيع الإنسان عمله بواسطة هو
دون غيره .

— لست أفهم ما تريد .

— وكيف ترى ؟ ألست ترى بميليك ؟ !

— نعم .

— وكيف تسمع ؟ ألست تسمع بأذنيك ؟ !

— بكل تأكيد .

— الرؤية والسمع هما إذن وظيفتا العينين والأذنين .

— هذا حق .

(١) . Ménon 71 e . (حوار منون لأفلاطون فقرة ٧١) .

(٢) . République, L II . 352 e . (الجمهورية لأفلاطون — الكتاب الثاني فقرة ٣٥٢) .

— وهل تستطيع أن تقطع غصن الكرم بسكين أو مديّة أو آلة أخرى ؟

— نعم .

— ولكن لأشئ . يعدل المنجل الذى يصنع خصيصاً لذلك ؟

— نعم .

— أتفهم الآن خيراً من قبل إذا سألتك : هل وظيفة كل كائن هي تلك التي يفرد بأدائها أو يؤديها خيراً من غيره ؟

لكل كائن إذاً وظيفة تصدر عن طبيعته ذاتها لا عن الملابس العرضية ، وليست الفضيلة إلا تلك الصفة التي تمكنه من أن يؤدي وظيفته كما يجب أن تؤدي .

ومثل أعلى كهذا لا يمكن أن يكون له معنى أو قيمة إلا إذا كان من الممكن أن تحدد وظيفة كل كائن في وضوح يعدل تحديد وظيفة المنجل الذى يصنع خاصة لتقليم الكرم ، وبعبارة أخرى أنه يتضمن أن كل كائن صائر بطبيعته إلى بلوغ غاية محددة وإلى بلوغ تلك الغاية دون سواها . ولكن تلك الفكرة التي نراها واضحة عند ما نطبقها على الأشياء التي يصنعها الإنسان ويستخدمها لعمل معين ، والتي تظل واضحة — إلى حد ما — عند ما نطبقها على أعضاء الكائن الحي كالعين والأذن — تلك الفكرة لا تلبث أن تنمض إلى حد بعيد عند ما نريد تطبيقها على الكائنات البشرية سواء أنظرنا إلى تلك الكائنات منفردة أم في علاقاتها الاجتماعية .

وذلك لأنه ليس ثمة بين الوظيفة الأخلاقية والاجتماعية للرجل وبين طبيعته الذاتية ذلك التوافق التام الذي نستطيع أن نحققه صناعياً بين الآلة والعمل الذي تريد أن نستخدمها فيه . ولو كان من الممكن — كما يتصور بعض الخياليين من بناء المدينة الفاضلة — تبسيط الهيئة الاجتماعية وتنظيمها على نحو تدفع معه كل فرد ميوله الطبيعية إلى أداء ما فيه خير الجماعة ، إذن لتحقق ذلك التوافق . ولكن الواقع هو أن الوظائف الأخلاقية والاجتماعية تلوح لنا كواجبات تدلّ من الخارج ، واجبات يجب أن نلأثم بينها وبين طباقتنا ، وأن نخضع لها تلك الطباقت بمجهود إرادى متكرر وشاق في أغلب الأحيان . و إذن فالفضيلة ليست ثمرة لطبيعتنا تصدر عنها من تلقاء نفسها ، بل نتيجة

لمحركة ضد أنفسنا ونصر عليها . وتلك هي الصعوبات التي لامراء في أنها تترض مذهب الطبيعة في الأخلاق .

ومع ذلك فكل الحكمة القديمة ، والحكمة الأفلاطونية قبل غيرها ، تنهض على أساس من هذا المذهب الطبيعي . فجميع المفكرين من الأغريق قد اعتقدوا أن الفضيلة ليست التضحية بطبيعتنا تضحية مؤلمة ، وإنما هي تحقيق تلك الطبيعة . فالفضيلة ليست إلا الصعود بالطبيعة إلى مرتبة الكمال ، وفي هذا جوهر الحكمة القديمة وهو ما يجب أن نعلمه عنها . وهذه الفكرة لا سداجة فيها ولا بدائية ، لأنها لم تفلت من أن تصطدم بالصعوبات التي أشرت إليها . ففي آثينا القرن الخامس — تلك التي زارها السفسطائيون — لم يخل الأمر من أناس عارضوا بين الطبيعة البشرية بحركاتها الفطرية وعرائزها الأساسية وبين ضرورات الشريعة الأخلاقية والاجتماعية التي كانوا يرون فيها ما يعوض عن تلك الطبيعة ، ولقد أورد أفلاطون في « جورجياس » شكوى هؤلاء الناس الحارة من الأخلاق ، وذلك على لسان كاليكليس Callicles حيث يقول . « إن الطبيعة والشريعة في تناقض دائم ، ففي حكم الطبيعة ليس أسوأ ولا أشد خزيًا من أن تقض للظلم ، وفي الشريعة من أن ترتكبه ، ولكن الخضوع للظلم ليس من خصائص الرجل بل العبد الذي يفضل الحياة على الموت ، ومن ثم أرى أن جمهرة النعماء من الناس هم الذين يضعون القوانين لأنفسهم ولمصلحتهم ، وهم يخشون الرجال الأقوياء الذين يستطيعون أن يتغلبوا عليهم ، كما أنهم يمنحون الثناء والالوم فيدعون أن الإسراف في السلطة خزي وظلم ؛ وذاك لأنهم يحبون المساواة ، هو انهم . وإذن فالخزي والظلم في حكم الشريعة هو الإسراف في السلطة ، وأما الطبيعة فحديتها الخاص هو أنه من العدل أن يتغلب الأحسن على الأسوأ والأقوى على الأضعف . ومن الواضح أن هذا هو السائد بين كل الحيوانات وكل للذن وكل الأجناس البشرية . فخاصية العدل هي أن يسيطر الأقوى على الأضعف وأن يسبقه ، فـ « إكزرسيس » في حملته على اليونان يعمل وفقاً للعدل الطبيعي . نعم . بحق زيس ، وفقاً للعدل الطبيعي الذي هو — بلا ريب — غير ما وضعنا من شريعة مصطنعة . نأخذ منذ الحسدانة أقوانا وخيرنا ونسترقهم بأقوالنا المفزية الساحرة مرددين أن المساواة أمر واجب ولكنه ما يكاد

يظهر رجل قوى حتى يطرح تلك المواضع ويمزقها ... ثم ينهض . لِمَسْتَعِدُّ عَبْدُنَا سِيداً
لنفسنا ، وما هو بريق العدل الطبيعي يشع من أعيننا ^(١) .

يريد كالكليس — بقوله هذا — أن يبرر الظلم الذي كان الرض الاجتماعي في ذلك
العصر . وهو فيا لي أكثر وضوحاً إن كان ذلك ممكناً . « إن الخير الطبيعي والعدل الطبيعي هما
بكل صراحة أن نعيش تاركين لرغباتنا العنان على نحو تبلغ معه أقصى قوة مستطاعة
وأن يشبع الفرد تلك الرغبات بفضل شجاعته وهذا ما يستحيل على السوق ؛ ومن ثم
يمانون أن الإسراف عيب وذلك لخزيهم ولرغبتهم في أن يخفوا ضعفهم وإذا بقصد
الجن عن أن يشبهوا رغباتهم ، تراهم يمتدحون الاعتدال والعدل . ولكن هل هناك ما هو
أشد خزيًا من الاعتدال لأولاد الملوك ، ولأولئك الذين يستطيعون أن يرتقوا إلى السلطة
وإلى الاستبداد في الحق يأسقراط أن هذا هو الواقع مادمت تدعى متابعة الحقيقة .
المتع والحرية وعدم الخضوع لقاعدة هذه هي الفضيلة والسعادة ، وما دون ذلك ليس
إلا دخيلاً على الطبيعة . حماقة بشرية لا أكثر ^(٢) .

وهذه اللمحة العنيفة الفاسية التي احتذاها في القرون اللاحقة كلى « اللا أخلاقيين » ،
وهذا الدفاع عن الطبيعة ضد المواضع الأخلاقية والقانونية ، ليس ضرباً من نقض
مذهب الطبيعة في الأخلاق ببيان الخلف . ولكن ألا يكون كالكليس على حق ، ألا
نرى أنفسنا محمولين على التسليم له بهذا الحق عندما يؤكد أن الأخلاق ترغنا على كبح
جراح ما في الطبيعة البشرية من عنف ووحشية ؟! ومع ذلك فهذا هو الخصم الذي حاربه
أفلاطون بتقريبه أن الفضيلة زهرة الطبيعة .

بقي أن نعرف كيف . وعلى أي نحو .

هذا الطموح إلى السلطة نستخدمها في المتع هو ما يخشاه أفلاطون بوجه خاص ،
وهو ما حاول طوال حياته أن يحاربه ، ولكنه لم يفعل ذلك باسم مثل أعلى للتجرد عن
الذات ؛ بل لأن الطبيعة إذا أحسن فهمها لا تتعارض مع الأخلاق . فالغرائز الوحشية

(١) Gorgias , 482 e (حوار جوجياس لأفلاطون فقرة ٤٨٢) .

(٢) Ibid , 491 e (نفس الرجم فقرة ٤٩١) .

التي تنمو عند أمثال كالكليس ليست ضارة في ذاتها وفي مبدئها ، وعيها قبل كل شيء . هو الإسراف في بعض الاتجاهات الطبيعية العادية عند الإنسان . فمثلا عند نوع من غريزة القتال ورغبة حارة في الانتصار ، وهذه يمكن أن يكون لها نيلها وجمالها ، كما هي الحال عند الجندي الذي يحارب من أجل وطنه ويتغلب على كل الآلام والمتاعب ليضمن له النصر . وفي حياتنا الأخلاقية كلها هناك لون من الحرارة والحاسة وروح النضال يدفع بالإرادة إلى البحث عن غاياتها . ولكن ، لنفرض أن هذه الغريزة قد حادت عن أهدافها وأنها قد أخذت تعمل طليقة من كل قيد ، ألا تراها عندئذ تصبح شهوة وسيطرة من أجل السيطرة . وللإنسان كذلك شهوات وضيفة لازمة للمحافظة على جسمه ، يقترن إشباعها بالذة ، وتلك الشهوات تعلن عن وجودها بالجوع والعطش . ولكن لنفترض أنها تمت بغير قيادة فعندئذ يصبح الإنسان عبدا لذاته .

وإذن فأفلاطون بعيد عن أن يريد اقتلاع كل الرغبات والشهوات من النفس ، ولا شيء أكثر من هذا مناقضة لحقيقة المثل الأعلى عند اليونان ؛ فإذا كان قد رأى في كالكليس خصما عنيدا مخيفا — فإنه على العكس من ذلك — لم ينظر إلى السكابين — أولئك الذين وضعوا الإنسان مثالا أعلى مسرف الصرامة — إلا نظرة الساخر المشفق ، « إذ أن أخلاقهم العابسة — وأن لم تحرم من السخاء — تحملهم على أن يبتغوا سيطرة الذة بغضا شديدا ، وذلك لما يرون من أنه لا سلامة فيها وأنها ليست إلا دجلا مغريا »^(١) . وفي موضع آخر يتساءل سقراط « وهل يقبل الإنسان أن يعيش إذا لم يكن له نصيب من الذة والألم إلى جانب ما يملك من حكمة وذكاء كاملين ، وإذا كان لزاما عليه أن يظل فاقد الإحساس فقدأ تاما؟ »^(٢) . لا شك أن هناك لذات من الحق التماسها ، وتلك هي اللذات التي تزداد قوة كلما ازدادنا إحساسا بألم الرغبة في إشباعها . فكما ازدادنا جوعا ازدادت لذتنا عند الأكل . فهل نريد مثل كالكليس أن نزيد حاجتنا أي آلامنا لنحس بلذات أكبر؟ وعلى العكس من ذلك هناك لذات سليمة نقية كتلك التي نجدها في تأمل أشكال هندسية منتظمة وانتي لا يصحب البحث عنها أي ألم .

(١) Philèbe 41 e — (حوار فيلب لأفلاطون فقرة ٤١) .

(٢) Philèbe 21 e — (حوار فيلب لأفلاطون فقرة ٢١) .

وإذن فالرغبة والشهوة ليسا عند أفلاطون شراً في ذاتهما ، ولكنهما يصبحان كذلك بالاسراف فيهما . ومن ثم ففضائل الحكيم الأساسية هي تلك التي تترك قوى الانسان الطبيعية تنمو نمواً منسجماً لا إسراف فيه : تلك هي : العدل والاعتدال .

في الحق أن كلمة Sophrosyné لها في اليونانية معنى أوسع من كلمة الاعتدال وهي لا تفيد الحد من شهواتنا الطبيعية وبخاصة الأكل والشراب^(١) إلا عند ما تستعمل بمعناها الضيق ، وأما بمعناها الواسع فإنها تدل على نظام مطرد للحياة وعلى موقف هادئ متواضع ينحى الانفعالات المسرفة في قوة ، كما ينحى المبالغة في العبارة عن تلك الانفعالات . وليس أدل على تلك القضية من التماثيل اليونانية التي ترجع إلى عصرهم الذهبي حيث نرى الهدوء الذي يلونه شيء من الترفع لا يكاد يلمح في « أبولون » عندما فرغ من قتل الأفعى Python^(٢) ، كما نرى الاحتشام الجذاب في موكب لپاناثينية^(٣) الذي يتتبع على طول أفريز البرتينون ، وبسطة النقوش المحفورة في نصب المقابر حيث يحتجب الألم في صور تمثال ما ألف الميت من أوضاع . ثم الرياضة البدنية ، تلك الناحية العظيمة الأهمية في تربيتهم ، أولم تسكن غايتها أن تدرب الجسم ذاته على الحركات المنسجمة الدقيقة ؟ ولكن هذا الهدوء الظاهري تقابله حالة داخلية في النفس ، فلقد كان اليونانيون والشرقيون جميعاً على

(١) راجع فيما يلي كارميد (١٥٩ — ١٦٠) لأفلاطون (190 — 159) Charmide .

(٢) بينون : أفعى شديدة قتلها الآلهة أبولون في مدينة ذات فأفيم هناك معبد كبير لأبولون . ولقد خلد المثلون هيئة الآلهة بعد قتله لها . وهذا هو الوضع المسمى « أبولون في الراحة » وفيه تراه مبتدئاً إلى جذع شجرة وقد انكسر جسمه قليلاً عند خصره دليلاً على الاستراحة بعد الجهد وبهذه الهيئة فوق رأسه وجعية اسمها مدلاة إلى جانبه إذ لم يعد يستخدمها ولقد وصف المؤلف هذا الوضع « بالهدوء الذي يلونه شيء من الترفع » وفيما ذكرنا من تفاصيل ما يميز إحساس المؤلف (المترجم) .

(٣) الپاناثينية Panathénées أعياد آتينية كانت تقام كل أربع سنوات وقد خلد النحاتون موكب تلك الأعياد على إفريز معبد البارثينون أي معبد العذراء « پالاس آتينية » ربة الفن والذكاء وحامية آتينا . وإشارة المؤلف إلى « الاحتشام الجذاب » إنما تنصرف بنوع خاص إلى تماثيل العذارى الآتنيات التي تحتل الجزء الشرقي من الأفريز ففيها نرى خصائص الفن الاغريقي الكلاسيكي أي فن فدياس ومدرسته من ربيع القرن الخامس قبل الميلاد قرن بركليس الزاهر . فترى الفتيات بلباس ضاربة ولسكنها ثم عن جمال أجزاء الجسم . وهكذا يجتمع الاحتشام إلى الجاذبية في ذلك الفن الرائع . والجانب الأكبر من هذا الأفريز موجود بالمتحف البريطاني بلندن . ويمنعف اللوفر بباريس قطعة منه صغيرة جميلة وبعض القطع الأخرى في متحف الاكروبول (آتينا) ولم يبق منه بأفريز المعبد غير الجانب الغربي . (المترجم)

حد سواد يكرهون ذلك التطلع القلق . ذلك الـ Polypragmosyné « التشتت » الذي يبدد النفس وينزل بها الاضطراب . فانسجام الجسم عندهم يفصح بكل دقة عن نوع من الانسجام الداخلى نتيجة لتصر يحرز المرء على تبتد نفسه ، وهذا هو الجانب الداخلى للاعتدال . يقول أفلاطون أن الرجل المعتدل هو « ذلك الذى يفعل ما ينحصر فعله » أى ذلك الذى يستطيع أن يلائم بين سلوكه وبين وظيفته الخاصة وطبيعته دون أن يستسلم إلى الضلال فى تحبظات لا نهاية لها . ثم إن ذلك النوع من الطاعة الطبيعية — طاعة إرادية عن بينة — وذلك النظام المسلم به عن رضى ، يفترض أن الانسان يعرف نفسه بنفسه ، ومعرفة النفس هى الجانب العقلى للاعتدال كما أنها منبعه الحقيقى ، ذلك لأنها هى وحدها التى تمنح الانسان الوعى الكامل لما يجب أن يريد . وإذن فالاعتدال فى جملته هو تلك الكرامة الهادئة — فى غير توتر ولا كبرياء — التى تقترن بالسهولة والبسر . وتلك الطبيعية — التى طالما أعجبنا بها فيما خلقت الروح اليونانية من عيون المؤلفات — (وهى مختلفة كل الاختلاف عن طبيعتنا نحن المعاصرين) إنما هى نتيجة لتلك السيطرة المستمرة على النفس ، سيطرة تنتهى بطول المران والصبر عليه إلى أن تفصح عن نفسها بنفسها فى يسر وسهولة . ولكنى تقدر مداها كل قدره يجب ألا نذكر انفعالات كالكليس الحادة فحسب ، بل ولا تلك الماديات الشرقية التى توغلت إذ ذاك فى بلاد الاغريق حاملة عادات عقلية وطقوسا تنافى والهدوء اليونانى منافاة تامة : رقص مختلط ترقصه البكانت Bacchantes^(١) الشاردات اللب وتمل تام بالحركات التى تتفرع النفس من ذاتها لتسلوها لتأثير الآله .

والعدل مرتبط بالاعتدال ارتباطا وثيقا . فهو أيضا نظام وانسجام . وما نعى من قولنا « فى المدنية عدل اجتماعى » ، هو أن يؤدى كل فرد على نحو دقيق الوظيفة التى تؤول إليه بحكم طبيعته دون أن يتدخل فى وظائف الآخرين . على الصانع أن يزاول فى دقة المهنة التى قضت غرائز الكسب المادى عنده أن يزاولها . على الجندى أن يضع حماسه

(١) البكانت Bacchantes كاهنات باكوس السمرى أيضا ديونيروس . كن عبيد بانث بحرين على غير مدى فى الشوارع منشورات الشعر مقطبات الرؤوس بأغصان السكرم وعن رقصين وعبادان الجو صخبا . وتسمى تلك الأعياد بالـ Bacchanales وقد كانت تقام ببلاد الاغريق ويحضر الاغريقية ثم بروما ويخلطها كثير من الفضايح . (المترجم)

لخدمة الوطن ليحقق له السيطرة والنصر . وأخيراً على الحاكم أن يسهر على أن يكون كل مواطن في المركز الذي يليق به . هذا هو العدل الاجتماعي . ولكن هناك أيضاً عدل داخلي في نفس الفرد . وذلك لأن كل نفس تمثل صورة صغيرة للمدينة . كل نفس تجتمع لها شهوات حسية وضيفة وغرائز عنيفة يظهرها الفضب ، وبها أخيراً ملكة سامية تمكنها من توجيه سلوكها وفقاً لبواعث حكمية . يقول أفلاطون « لا يجوز أن نسمح لأي قوة من هذه القوى بأن تفعل ما هو غريب عنها وأن تتطلع إلى أمور غيرها . يجب أن نحدد بدقة ما يخص كلاً منها وأن نسيطر على أنفسنا وأن نضع بين هذه القوى الثلاث نظاماً واتصالاً وانسجاماً . لقد قدر للعقل أن يسيطر ، فيجب أن يهتدى من عنف القلب ، وعلى الانفعالات النبيلة السريعة أن تتحد مع العقل لتسيطر على طبيعتنا الحسية .

هذا هو المثل الأعلى الذي يعارض به أفلاطون كاليكليس . ولكن من الواجب أن نتساءل هنا عما إذا كان أفلاطون قد ظل وفياً للطبيعية في الأخلاق . وفي الحق ، ليست الحكمة — وفقاً لما ذكرنا — هي أن نكتب غرائزنا الطبيعية ؟! وهل الاعتدال في نهاية الأمر إلا نظام يمنع الطبيعة من أن تنمو نمواً حراً ؟! وبأي اسم نمنعها إن لم يكن باسم مثل أعلى غريب عنها .

للجواب السكامل على هذا السؤال يجب أن نظهر أن الحكمة اليونانية ليست — ولا يمكن أن تكون — نظاماً عملياً فحسب ، بل هي تتضمن صورة ذهنية للعالم . وإذا كنا نستطيع أن نقول إن أفلاطون قد ظل «طبيعياً» رغم كل شيء ، رغم النضيب الذي يسلم به للعقل والدكاء ، فذلك لأن الطبيعة عنده — سواء في ذلك طبيعة الإنسان أو طبيعة العالم — هي في جوهرها قسط وانسجام . كلمة كوزموس *Cosmos* تدل على العالم وعلى النظام على السواء ، والعالم في نظر المعرفة الأفلاطونية ليس نتيجة لاتحاد القوى الأولية اتحاداً عرضياً تلقائياً ، فلو أن تلك القوى قد تركت ذاتها لما أنتجت غير الفوضى والاضطراب . وإنما العالم من عمل إله فنان نظمه وفقاً لأشكال هندسية وأوضاع عديدة معين لكل عنصر مكانه وحدوده عمله .

ومن ثم نرى أن الحكمة الأفلاطونية مرتبطة بطريقة إدراك الطبيعة ، وهي

طريقة تختلف عن طريقنا . وإذا كان من الممكن العبارة عن قوانين الطبيعة بالأعداد ، فإن أفلاطون قد رأى في ذلك دليلا على أن فنانا عظيما قد أحل نسبة ثابتة بسيطة تحدد الملامحود مكان النسب غير المحدودة ولا الثابتة التي وجدت قبل السكوزموس . فالتقانون المسددي يتضمن عملا للذكاء كما يفترض المعيار مقياسا . والإغريق الذين كانوا أول من اكتشف بعض النسب العددية في الظواهر الطبيعية لم يلبثوا أن انتهوا إلى أن الطبيعة من عمل روح عاقلة .

والفضيلة في النفس نظام لامادى كما أن العالم الخارجى نظام حسى . هي مزيج منسجم من أجزاء النفس المختلفة . وإذن فالنفس البشرية ليس لها مصدر غير العالم كما أنها تمثل حقيقة مشابهة له .

وهذه — فيما يلوح — هي أهم مسألة . الخير مزيج ، وكل ملكة في ذاتها ليست خيرة . فبالرغم من القيمة الكبيرة التي يعلقها أفلاطون على الصفات العقلية نراه لا يتردد في أن يقول بأنها تصبح ضارة إذا ما انفردت «هناك علماء أشرار ، ترى نفوسهم الصغيرة الأشياء بدقة ونفاذ عند ما يتجهون إليها باهتمامهم وذلك لصحة بصيرهم ، ولكن ذلك لا يمنهم من أن يظلموا خاضعين لردائلهم ، وهم كلما ازداد بصيرهم نفاذاً ازدادوا إتيانا للأشر»^(١) . و إذن فلا يمكن أن يضحى بأى عنصر من عناصر النفس ولو كان ذلك لصاحبة عنصر سام . ولكن المزج هو الذى يحقق الخير ، فمن الواجب أن ينظم ، لأن الانسجام شرط أساسى للمحافظة عليه . «المزج الذى لا يعرف القسط ولا النسبة الثابتة لا بد أن يكون مميتا لنفسه وللأناصر التي يتكون منها ، وهو في الحقيقة لا يكون عندئذ مزجا بل مجرد تكديس»^(٢) وهذا يصدق على السماء ذات النجوم كما يصدق على النفس البشرية ، ومن ثم نفهم — إذا أعطينا كلمة الطبيعة هذا المعنى السامى — كيف أن تمرد رغباتنا الوضيعة يمكن أن يوصف بأنه ضد الطبيعة ، وكيف أن أفلاطون قد استطاع أن يوفق بين الطبيعة والأخلاق .

(١) République , 519 à (الجمهورية لأفلاطون فقرة ٥١٩) .

(٢) Philèbe (حوار فيليب لأفلاطون) .

ولكن هذا التضامن بين الأخلاق والطبيعة لا يخالو من خطر . وليس ذلك فقط
أن انهيار الطبيعة كما عرفها القدماء يجعل من المستحيل كل رجوع مخلص جاد إلى تلك
الآراء الأخلاقية المتصلة بها اتصالاً لا ينفصم — وهذه ليست أهم المشاكل — بل لأن
رغبتهم الأفكار الأخلاقية بالطبيعة قد بلغ من الوثاقة حداً كادت تهمل معه أصالة الحقيقة
الأخلاقية . ففكرة القسط والانسجام — بسبب عمومها ذاته — ليست فسكرة أخلاقية
بنوعها ، وهي تنطبق على الأشياء الخارجية كما تنطبق على النفس سواء بسواء . وموضع
البحث هو أن ننظر فيما إذا كان هذا التجاهل هو العيب الأساسي في الحكمة القديمة .

العصر الرواقى

تأسست الرواقية stoicisme في القرن الثالث قبل الميلاد وظلت في نجاح مزدهر ما يقرب
من ستة قرون ، إذ كانت مصدراً دائماً للحياة الأخلاقية في العالم اليونانى اللاتينى ، ثم
تقلبت في القرون الوسطى كلها بفضل شيشيرون ، حتى لقد كونت إزاء المثل الدينى الأعلى
للقدسية ما يشبه أخلاقاً طبيعية . وفي عصر النهضة عادوا إليها في حماسة ، وفي القرن
السابع عشر ترى ديكارت Descartes يبحث عن مبادئ أخلاق طبيعية فلا يجد
مرشداً خيراً من موسوعة سينيكا Sénèque «الحياة السعيدة» . وفي القرن التاسع عشر
احتفظت بتأثيرها الكبير إذ خلق مبادئها من جديد أخلاقيون مثل «مين دى بران» :
Miane^(١) de Biran وإمرسون Emerson^(٢) ومن ثم نرى أن هذا المذهب قد احتل مكاناً

(١) مين دى بران Maine de Biran (١٧٦٦ — ١٧٢٤م) لعنه أسمى المفكرين الفرنسيين
وأشدّهم حرارة في الدفاع عن المذهب الروحى وأساس فلسفته هو الإدراك الداخلى الذى يراه معصوماً من
الخطأ وبفضله نصل إلى ادراك حقيقة البصرية التى تتركز في إرادة حرة موحدة لا تقبل الانقسام . ومن
خير كتبه «الإدراك المباشر» الذى كتبه سنة ١٨٠٧ «La Perception immédiate» . ونظرية
وحدة الإرادة وحريتها هى التى تقرّب من الرواقية (المترجم) .

(٢) إمرسون Emerson (١٨٠٣ — ١٨٨٢) كاتب وفيلسوف أمريكى ابتداءً قنباً
بروتستانتيّاً ثم انفصل عن كنيسته واشترك في تحرير عدة مجلات أو رباستها كما أتى ملاسل من المخاضرات
بأمريكا والبلاد الأوربية وجمع كثيراً من مقالاته ودروسه في كتب . ونظريته الأخلاقية تتلخص في قوله
بسمو الضمير الشخصى على الآراء والمعتقدات التقليدية . وعنده أن الروح هى الحكيم الأخير في مسائل
الأخلاق وهذا رأى ينتهى إلى وحدة الإرادة واستقلالها وبهذا يرتبط تفكيره بالرواقية أيضاً . (المترجم)

بالغ الأهمية في تاريخ الإنسانية ، وأنه من الواجب أن ندرسه عن كثب إذا أردنا أن نفهم من هو الحكميم القديم .

في القرن الثالث قبل الميلاد كانت المدن المستقلة قد اختفت وحلت محلها الإمبراطوريات الكبيرة ، وبذلك انحلت التقاليد السياسية التي كانت تربط الفرد بمدينته . والرجل الذي يجد نفسه منعزلاً عن جو المدينة التقليدية لا يستطيع أن يبحث إلا في نفسه عن القوة الأخلاقية التي يجب أن تقوده في الحياة . ومن ثم كانت الفردية هي الصفة الأساسية للأخلاق الرواقية . وهي موجودة في كل مظاهر هذه الأخلاق ، فأساتذة الأخلاق فيها ليسوا مندوبين عن المدينة بل يتحدثون باسمهم الخاص . وهم الذين ينوطون بأنفسهم أداء هذه الرسالة . واقد أخذ عدد هؤلاء الأساتذة في الازدياد زيادة مطردة . والكل يعرف اسم إبيكتيت Epictète^(١) أستاذ قيادة الضمير ، ومارك أوريل Marc-Aurèle أستاذ محاسبة الضمير ، وإلى جانب هؤلاء العبقرين نرى قادة للضمير في كل مدينة من مدن العالم اليوناني اللاتيني . ومن الممكن أن نعرف كيف كان هؤلاء الرجال بالرجوع إلى تلك الصورة الجميلة التي رسمها لهم لوسيان Lucien^(٢) في القرن الثاني بعد الميلاد ، وقد أمسك في هذه المرة عن هجائه اللاذع ليشيد في غير تحفظ بديموناكس Demonax ، وهذه الصورة تظهرنا على ما صارت إليه الرواقية في آخر عهدها عند ما لم تعد

(١) إبيكتيت Epictète فيلسوف رواق عاش في القرن الأول للميلاد . كان عبداً لأحد معتوق يبرون ثم بصون أن سيده الفظ لوى يوماً رجله في إحدى آلات التعذيب فلم يزد إبيكتيت على أن قال « أنك ستكسرها » وعندما انكسرت بالفعل أضاف « ألم أقل لك ذلك » . ولقد جمع أنيكوس أحاديثه في كتاب بعنوان الأحاديث « Entretiens » . كما كتب ملخصاً لها بعنوان « مختصر إبيكتيت » « Manuel d' Epictète » وفيه يعرض مبادئ الرواقية النبيلة عرضاً يفره الضوء . (المترجم)

(٢) مارك أوريل : Marc-Aurèle إمبراطور روماني حكم من ١٦٦ : ١٨٠ م وحارب خروياً طويلة مظفرة ضد البرابرة الذين كانوا يهددون الإمبراطورية ولكنه لم يخلد بذلك في التاريخ وإنما خلده بفلسفته الرواقية التي أودعها كتابه الشهير « الأفكار » Les Pensées والتي كان عنوانها الحقيقي « إلى النفس » « A soi-même » . فقد كان مارك أوريل أنبل ما عرفه روما من أباطرة . (المترجم)

(٣) لوسيان Lucien أحد كتاب الأفرع في القرن الثاني للميلاد له عدة كتب تدور من بينها « محاوراته » . (المترجم)

دراسة عبثية على معتقداتها ، بل اختلطت بالسكائية Cynisme لتظل عنصر اختار الحياة الأخلاقية .

يقول لوسيان عنه إنه « لم يدعُه أحد إلى الفلسفة بل أتاه منذ حداثة بدافع ذاتي وذوق مفطور ، ومنذ ذلك الحين احتقر كل طيبات البشر ، واستسلم بكليته إلى حياة حرة طليقة ولقد سلك طريقاً مستقيماً فجاءت حياته لا عيب فيها ولا نقص . وكان يسلكه الطيب وحبه للحقيقة مثلاً احتذاه من عرفوه شخصياً أو سمعوا عنه لقد تغذى بالشراء وكانت له ذاكرة خارقة كان يروض جسمه ويأخذ نفسه بالمشاق ، وكان يود أن يكون بغير حاجات ، ولذا غادر الحياة مختاراً عند ما أدرك أنه لا يستطيع أن يكتفي نفسه بنفسه لم يكن يستخدم سحرية سقراط وإن عرت أحاديثه بالسحر الآتيكي^(١) ؛ ولم يكن لحدثيه أن يشكوا فقير سخائه النفسى أو قسوة تقريره ، بل كان الواحد منهم يتركه فرح القلب أهدأ نفساً وأبقى ضميراً وقد امتلأ ثقة بالمستقبل ؛ لم يرق قط صائحاً أو هائجاً أو غضبان . وعند ما لم يكن له يد من توجيه اليوم كان يلوم الخطيئة ويمفو عن الخطي . كان يرى من واجبه أن يحاكي الأطباء الذين يعالجون الأمراض ولا يشعرون نحو المرضى بأى غضب . كان يعتقد أن الخطيئة من طبيعة البشر وأنه ليس لغيره إله أو كائن مساو للآلهة أن يقوم الأخطاء . وأما أولئك الذين كانوا يثنون من الفقر أو يشورون ضده أو يشكون الشيخوخة فسكان يواسيهم ضاحكاً وهو يقول « إنهم لا يرون أن أحزانهم ستنتهي عما قريب وأنهم لن يلبثوا أن يصلوا إلى نسيان كل الخيرات وكل الشرور ويتمتعوا بحرية كاملة . » لقد كان يصلح بين الإخوة المتعادين ويعيد السلام بين الأزواج . ولقد اتفق يوماً أن وجه الحديث إلى الشعب الثائر وأقمعه بالخضوع لإرادة الوطن . ذلك كان ممتحاً في التفلسف . وديماً . ودوداً ؛ معتدلاً . »

أسكل القسيمات في هذه الصورة قيمتها ، ولكن أهمها هو الإشعاع الشخصى لذلك الرجل الذى كان يعرف كيف يقود الآخرين في طيبة وسماحة رغم قسوته على نفسه وصلابته معها ، وإن لم يخل من بعض الشك في حقيقة الإصلاح الذى كان يدعو إليه .

(١) السحر الآتيكي : نسبة إلى آتيكا Attique ، وهي المقاطعة التي تقع بها أثينا وهم يقولون الروح الآتيكية والسحر الآتيكي تمييزاً للثقافة الآتيكية التي يتكون منها الجانب الأكبر من التراث اليوناني . (المتنم)

واقف كان المرشدون الأخلاقيون والمربون وقادة الضمير يتدخلون في حياة الأفراد بل وفي الحياة العامة باستمرار ، ومن هؤلاء ، كان الحكماء القدماء في ذلك الحين .

ولقد كانت مشكلة السعادة هي المشكلة التي يمرض لها هؤلاء الرجال . كان موضع النظر هو أن يعرفوا هل في استطاعة الإنسان أن يفلت — بفضل قواه الخاصة — من الشر والخطأ والشك والندم ووخزات الضمير والحزن والجهل والفقر والاستعباد والمرض والبؤس والاهانات وبالجملة من كل ما كان يهدد الرجل في ذلك الوقت . هل يستطيع الإنسان أن يصل إلى سعادة لا تنهار ، سعادة مستقلة عن كل الظروف الخارجية وكل التقلبات الطبيعية كانت أو اجتماعية .

لهذه المشكلة قد وضعوا حلاً يمكن أن نسميه عقلياً . فقد استنبطوا في وصفهم للحكيم شروطاً يمكن الوصول بفضلها دون غيرها إلى تلك الحالة من السعادة . حتى إن المدارس المعادية كانت تسخر من ذلك الحكيم الذي تعد وجوده بعض المستحيل . يقول كريزيب Chrysippe^(١) « لقد كانوا يظفون لقرط سموه وجماله أننا نقول بحرفات لا تلائم الإنسانية ولا الطبيعة البشرية^(٢) » ولقد كان بعضهم قريباً من أن يرى في الحكيم خرافة نافمة وكائناً عقلياً . والحكيم عندهم كائن لا يمكن أن يخطئ ، هو ذلك الذي يحسن كل ما يصل ، وأقل ما يأتي به خالق بالثناء . هو السكان الهادي الذي لا يشعر بأي ألم أو أي حزن أو أي خوف ، والذي لا يحسه ندم . هو السكان السعيد سعادة كاملة ، الغنى الجميل الحر ، وهو وحده يعرف القواعد التي يطبقها في علاقته بالرجال وعلاقته بالآلهة . ومن ثم فهو الملك الوحيد والحاكم الوحيد والكاهن الوحيد . هو وحده السكان الذي يعرف أمور البشر وأمور الآلهة ونحن أن نفرغ من استنفاد كل تلك النسابيح التي كانوا يرتلونها في تمجيد الحكيم .

(١) كريزيب Chrysippe فيلسوف إغريقي ولد حول سنة ٢٨٠ ق م وهو تلميذ زينون مؤسس الرواقية والأستاذ برييد — كتاب هذا الفصل — كتاب تمتع عن هذا الفيلسوف . (الترجمة)
(٢) بلوتارك ، متناقضات الرواقيين (فصل ١٢ من ١٠٤١ ق) .

وفي الحق أن فكرة الحكمة على هذا النحو الذي يبدو مارقاً عن الطبيعة لا تلوح ففكرة يونانية الأصل ؛ فهي لم تنسرب إلى بلاد اليونان إلا قبل الرواقين بقليل وذلك عند السكثيين ، ثم إنها تبدو غريبة عن سقراط ، وهي غريبة بالفعل عن أفلاطون وعن أرسطو . ويعد الرواقيون كلهم تقريباً من أصل شرقي . أتوا من بلاد آسيا الصغرى التي كانت تتكلم اليونانية ، ومنها انتشروا في اليونان وروما . وإن نعتري الأدب اليوناني السابق لذلك العهد على صورة تشبه صورة هذا الحكيم المثالي . ومن الواجب أن نبحث عنها في الشرق البعيد . ومن الممكن أن نورد صورة للحكيم البوذي الشديد القرب من الحكيم الرواقى « الظافر الذى يعرف كل شيء ويفهم كل شيء » . الطليق من عبء الحداث وعيب الوجود ، الذى لا يشعر بأية حاجة . ذلك هو من يمكن أن يمجّد حكيم للمسافر منفرداً لا يعنيه اللوم ولا المديح ، يقود الغير ولا يقوده أحد . ذلك هو الذى نستطيع أن نعتبره حكماً .

هناك إذن قسمة شرقية عند الرواقين . فنحن نحس أنهم أقرباء لتلك الشعوب من آسيا الصغرى وفارس التي كانت تعبد ملوكها وتعتبرهم كائنات إلهية . ولكن تلك القسمة قد انتقلت إلى الهيلينية Hellenisme على نحو ما ، فالحكيم قد ظل مثلاً انسانياً أعلى وإن كان فوق مستوى البشر . والفضيلة التي تشع من الحكيم ليست قوة مختلفة في طبيعتها عن الميول المشتركة بين كل الرجال . والحكمة ليست إلا النهاية القصوى لنمو تدريجي يبدأ من غرائز الرجل البدائي . وفكرة الحكيم لم تحتفظ بشيء من المعتقدات الخرافية التي تراها متحدة بها اتحاد مداخل في البلاد الأخرى ، وهي تأخذ دلالتهم من تصور عقلي خالص للإنسان وللعالم كما سترى عما قريب .

وفي الحق كيف يتصور الرواقيون استقلال الحكيم استقلالاً مسيطراً . ذلك أن السعادة عندهم لا تتوقف على الظروف الخارجية بل على موقف أخلاقي داخلي . موقف الإرادة التي يسيطر عليها الإنسان إذا وقفنا هذا الموقف . وهذا هو ما يجب أن نتعلمه عن الرواقين ، فليست الأشياء هي التي تفعل في كياننا الداني فتجعلنا نشعر بالسعادة أو بالشقاء ، بل الأحكام التي تصدرها على تلك الأشياء . فشلاً للركز الاجتماعي الذى نوجد فيه لا عس

سعادتنا إلا بالأحكام القيمية التي تحدده بالنسبة للآخرين وبالنسبة إلينا ، والشئ الحقيقي الجوهرى فيه ليس سلسلة التصرفات الخارجية التي يتحقق فيها ذلك المركز وإنما هو الحالة النفسية التي تجعلنا نعيش فيها . هو النحو الذى تحملنا عليه فى حكمنا على الحياة . ونحن بعد المسيطرون على هذه الحالة النفسية وعلى تلك الأحكام ، وذلك بشرط أن نعرف كيف نتحرر من المعتقدات السابقة التي لا أساس لها Préjugés .

ولكن من الممكن أن يقال إن الأشياء تؤثر فيما على نحو آخر ، نحو مستقل كل الاستقلال عن أحكامنا ، فهي تؤثر فيما مباشرة بالذلة والألم ، والخوف الذى يجعلنا نحشاها ، وبالجملة بكل تلك الانفعالات التي تولدها فيما دون أن يكون لإرادتنا فى ذلك أى دخل . والذى يسعدنا أو يشقىنا ليس هو فى نهاية الأمر تلك الملايسات الجسمية التي تجعلنا نحس بالذلة والألم ؟ !

تلك هى الشا كل التي شغلت الرواقين على أخطر نحو . والواقع أنهم قد وجدوا فى الانفعالات حجر العثرة الحقيقي أمام سعادة الإنسان ، وحكمتهم هى قبل كل شئ أن يعلمونا كيف نستطيع أن نسيطر على انفعالاتنا . وذلك لأن الانفعالات عندهم هى أحكام فى ذاتها ومن ثم فهي فى قبضتنا . ولكن ماذا يقصدون بتلك الألفاظ التي تلوح متناقضة : «إن الانفعالات أحكام» ؟ . نحن لا نستطيع أن ننسب إليهم حقاقة القول بأن الألم الجسمى كإحساس هو فى ذاته حكم . ولكن ها هو ذا تفسير التناقض . فى كل ألم يجب أن نميز بين شيئين . الإحساس الجسمى وهذا شئ مستقل عنا . ثم الوضع النفسى أى الاضطراب الداخلى الذى يتبعه . وهذان الشيئان من الواضح إمكان انفصالهما . فأحيانا يترك الألم للإنسان سيطرته على نفسه وأحيانا يطفى عليه . ومن المعلوم أن خطورة الاضطراب الذى يتبع الإحساس تتوقف على الحكم . هل يليق أن ننسلم إلى الألم أم لا ؟ ونحن نستطيع إلى حد ما أن نقضى فى ذلك مختارين . وما يصح عن الألم نراه أكثر وضوحا فى حالات الانفعال التي تتعلق بالماضى أو بالمستقبل كحالات الحزن والخوف ؛ وتلك الانفعالات لا تعمل إلا بصور ذهنية تستطيع الإرادة أن تقطع عليها السبيل .

وعند الرواقين أنها أحكام خاطئة تلك التي تترك الانفعالات تتزايد ؛ فن الواجب محاربتها لا باسم السعادة ذاتها بل باسم العقل والحقيقة والطبيعة . ومثل الرواقين الأعلى

مثل عقلى ، فهم لا يقاومون الانفعالات لرغبتهم فى السعادة ، بل لأن تلك الرغبة قائمة على تصور عقلى للطبيعة ، وهنا نلتقى بتلك القسمة الأساسية التى تميز الحكمة القديمة وهى ذلك المذهب الطبيعى وذلك المذهب العقلى اللذان وجدناهما عند أفلاطون . والذى يهديننا إليه العقل هو أن كل الأحداث ضرورية إذ هى خاضعة للقضاء . والقضاء ساسلة من الأسباب يتوقف بعضها على بعض . فلا شئ . يمكن أن يحدث بغير سبب . فالأحكام السكونية للانفعالات التى نجعلنا أشقياء هى بعد أحكام قائمة على الاعتقاد بضد هذا المبدأ ، أى على إمكان حدوث تغييرات فى العالم الخارجى بغير سبب ، فنحن نندم لأننا نظن أنه قد كان من الممكن ألا يحدث شئ قد حدث بالفعل ، والخوف يتضمن الاعتقاد بأن المستقبل ليس خاضعاً للجبر خضوعاً تاماً .

ومن ثم ينتج أننا لا نستطيع أن نحكم أى حكم قيمى على الأحداث الخارجية ؛ فهى ليست خيراً ولا شراً فى ذاتها ، وإنما هى كما كان من الضروري أن تكون . ومن ثم لا يستطيع الحكمين أن يجد بأزائها غير المشهور بعدم المبالاة .

وننظر الآن عن قرب فى ذلك التسليم الروافى لئرى إلآم كان من الممكن أن ينتهى وإلآم قد انتهى بالفعل عند بعض منهم . والخطر الذى يتر بص مذهبهم هو نوع من التواكل Quietisme^(١) يسلب الإرادة دوافع الاختيار بين الممكنات ونوع من عدم

(١) التواكل : Quietisme يفيد هذا اللفظ الأوروبي معنى النفاذ عن أداء الواجبات الخارجية حتى لا تفتى النفس فتنال فى تأمل الله ، وقول الروافية بعدم التأثير معناه عدم الاستجابة للمؤثرات الخارجية أو مجالتها فقبه شئ من معنى الاطمئنان والتواكل . ولقد ظهرت ملامح هذا المذهب عدة مرات فى تاريخ المسيحية إلى أن كان القرن السابع عشر فصاعده الفيس الأسباني مولينوس Molinos فى كتابه « الدليل الروحى » ودعم أسسه وبسط سبله وهو يقول بأن النفس إذا وصلت إلى درجة الكمال تستطيع أن تطمئن فى غير قلق على خلاصها وأن تنتج شكل للمؤثرات الخارجية حتى أكثرها معصاة للإيمان دون أن يكون فى عملها هذا خطية ما . وعلى هذا يتكرر مولينوس نشاط الإرادة وموقفها الإيجابى ويركن إلى نوع من التواكل . ولقد انضمت مدام جيون Guyon هذا المذهب بقرئنا فى القرن السابع عشر وأيدها الفيس فلون الكتائب المشهور . ولكن بوسوية هاجهما هجوماً عنيفاً كما أداتهما البابا فحدثت الحركة وأن لم تمت إلا فى القرن الثامن عشر . وسوف نعرض لهذا المذهب من جديد فى الجزء الثالث من هذا الكتاب ومن العلوم أنه قد وجدت من بين طوائف المسلمين طائفة تعنى الفرد من الشعائر الدينية إذا وصل إلى المعرفة بالله . (المترجم)

التأثر ينتهي إلى الجود . هو تسليم بانعدام الفائدة من كل تربية أخلاقية وكل قيادة للإرادة ونكرانها . ولكن إذا لم يكن في الرواقية غير هذا فكيف استطاعت إذن أن تدوم . بل وأن تكون مصدراً للسلوك الأخلاقي أو الاجتماعي . الواقع أن هناك شيئاً آخر . فانقضاء ليس إلا اصطلاحاً مجرداً وتصوراً ناقصاً للطبيعة عندهم ، واسمه الحقيقي هو العناية الإلهية Providence التي هي علة العالم العاملة وفقاً لقواعد مطردة . وتقد لاح دائماً اطراد قوانين الطبيعة للحكمة القديمة ، لا كضرورة صماء مضادة للاختيار بل كأمانة لعلة إلهية حريصة على أن تظل وفية لنفسها . وعندهم أن الحدوث العارض بعيد عن أن يكون أمارة لروحانية تتسلل خلال حلقات الجبر كما يرى بعض المحدثين ، بل هو على العكس مصادفة محضة لا تتلاءم والعناية الإلهية المطردة . إن الجبر والعناية الإلهية لديهم شيء واحد .

ومن ثم يأخذ الشعور بعدم المبالاة كما وصفناه مظهراً آخر : فواجب الحكيم هو أن يفهم كل أحداث العالم كنتيجة لإرادة خيرة ، وما يجوز أن يكتفى بالخضوع لها بل يجب أن يريد لها على نحو إيجابي . فتقوى الآلهة إذن هي إحدى العناصر المكونة للحكمة القديمة ، وهي عنصر لا يمكن مهما قلنا أن نكون مباهمين في أفت النظر إليه . وهي بعد تقوى عقلية لأنها ليست خضوعاً نقوة لا نهائية غير مفهومة للإنسان ، بل هي على العكس فهم للعلة السكلية المتغلغلة في كل مكان ، تلك العلة التي هي والعقل الإنساني من جوهر واحد . والحكيم يخضع لها مختاراً بدلاً من أن يجبر معها . ولقد عُبر عن تلك التقوى الرواقية أروع تعبير في تشيد زيس الذي وضعه كليانث (١) الرئيس الثاني للمدرسة : « أي زيس . أبحر الخالدين . يا من تعددت أسماؤه . يا سيد الطبيعة يا حاكم كل الأشياء بالقانون . إنا نحبيك ! لقد سمح لنا نحن القانون بتوجيه الخطاب إليك إذ تلقينا — دون كل السكائن التي تعيش وترحف على الأرض — صورة لك . . . بأمرك

(١) كليانث Cleanthe فيلسوف رواق ولد حول سنة ٣٢١ ق م ومات حول سنة ٢٥١ ولد بقطاع طروادة في آسيا الصغرى ثم أتى إلى أثينا حيث تعلم لدى زينون مؤسس الرواقية ولكن استطاع أن يفرغ للفلسفة كان يعمل بالليل في متجر المياه من الآبار وإدارة الطواحين وقد خلف زينون في إدارة المدرسة ولم تصل لنا من مؤلفاته الكثيرة إلا بعض فقرات منها تشيد السامي لرئيس الذي ترجمه المؤلف . (المترجم)

يصعد هذا العالم الذى يتحرك فى دائرة حول الأرض ولسيطرتك يستسلم راضياً . بضربات
شهابك تتحقق كل أعمال الطبيعة وبه توجه العلة السكينة التى تجوب خلال العالم مخالطة
ضغائر الأشياء مخالطتها لكبارها . لا شئ يحدث فى الأرض بدونك — أيها الكائن
الإلهى — بل ولا فى البحر ولا فى الهواء ^(١) .

هذا الكبرياء النبيل الذى يصدر عنه الحكيم فى مخاطبة أكبر الآلهة ، وهذا الإيمان
بأن عقله ذرة من العقل الإلهى قد ظلل باقدين خلال تاريخ الرواقين ، كما ظلت تلك
الانتقادات القوية التى يوجهونها للشعائر الدينية المضادة لمذهبهم . فإيكثت يصب اللوم
على ممارسة العرافة التى كانت شائعة فى ذلك الحين . أليس فى الانشغال بالمستقبل
على هذا النحو نوع من عدم الثقة بالإله ؟ وعلى العكس من ذلك تؤثر فىنا فكرتنا النقية
عن الإله تأثيراً يرفع من قدرنا أمام أنفسنا . وبسبب تلك التقوى فقدت الرواقية — كما
يقول بسكال — الإحساس بيؤس الإنسان ولم ترفيه غير عظمتها .

الرواقيون إذن يدينون بالتوحيد Monotheisme على نحو ما . ولكن توحيدهم
لا يمنع التعدد Polytheisme . وذلك لأن الكائن الإلهى ليس عندهم متعالياً عن الأشياء
بل هو موجود فى العالم نفسه بحيث أن مظاهره المتباينة يمكن أن تعتبر آلهة فى ذاتها ،
وتلك الآلهة ليست إلا أسماء مختلفة لرب التعدد الأشياء . والمهم فى توحيدهم هو
الإحساس بوحدة العالم ، تلك الوحدة التى تؤدى بنا إلى إحدى نظراتهم الأخلاقية
المميزة ، وأعنى بها العالمية . العالمية الرواقية هى فكرتهم عن وحدة معنوية كاملة تجمع
بين الآلهة والبشر ، قوامها اتحادهم فى الجوهر . وهذه الفكرة لم تسكن تحمل فى الأصل
أى معنى سياسى . فالمدن البشرية تتضمن فروقاً وعدم مساواة بين الرجال ، وأما المدينة
الالهية التى هى العالم فعلى العكس من ذلك تتساوى فيها كل الكائنات العاقلة . وهذه
الجماعة الطبيعية المكونة من الكائنات العاقلة تقوم فوق الجماعات السياسية . ولم يحدث
قط أن اعتقد الرواقيون فى إمكان تحقق هذه الجماعة المعنوية فى مدينة أرضية ، فهم لم
يكونوا من نظريى المدينة الفاضلة بل كانوا على العكس محافظين ، يرون من واجبهم قبول

النظم التي تواضعت عليها المدن ، يقبلونها كما هي ومن ثم لم يحتجوا قط ضد الرق . ومع ذلك فإن نزعة الرواقيين العنصرية — تلك النزعة التي لم تسع إلى التأثير في النظم تأثيراً مباشراً — قد انتهت على طول الزمن بأحداث ذلك التأثير ، إذ امتزجت امتزاجاً تاماً بالفكرة الرومانية عن القانون ، وكانت مصدر إلهام المشرعين الذين وضعوا القانون الروماني . وعلى هذا النحو نراه قد انتهوا إلى إصلاح الهيئة الاجتماعية بتحريرهم لكل هيأ ميسرى .

ومع ذلك فقد اصطدمت تقواهم ومشاعرهم الدينية بصعوبة ضخمة هي وجود الشر . من أين يأتي الشر إذا كان العالم كله محكوماً بعناية إلهية مسيطرة ؟ هذا ووجود الشر حقيقة واقعة بدونها لن تكون حاجة إلى التربية الأخلاقية ولا إلى نظرية في الحكمة . ولنعُد إلى أشيد كليات من النقطة التي تركناه عندها « لاشئ . يحدث في الأرض بدونك إلا أن نكون أعمال الأشرار التي تصدر عن عدم ادراكهم . أما أنت فتعرف كيف تؤلف بين الكائنات المنفصلة . وكيف تنظم ما لا نظام فيه . وكيف توحد الشئ . أنت تطابق بين الخير والشرور وليس لسلك الأشياء إلا علة واحدة خالدة ، علة يهرب منها الأشرار ويتخلون عنها . يالهم من بؤساء ! إنهم يرغبون دائماً في الشر ولا يدركون القانون الإلهي السلكي ، ذلك الذي يستطيع أن يوفر لهم حياة حكيمة شريفة إذا خضعوا له » . والذي يصعب تفسيره في هذا المذهب ليس هو الشرور الخارجية التي ليست إلا وهماً ، وإنما هو « عمل الشرير » أي اتجاه الإرادة والحكم اتجاه سيئاً يولد الشر . وتلك مشكلة لم يستطع الرواقيون قط أن يجدوا لها حلاً . وهنا قد نجد حدود الحكمة القديمة . فتنسب الشر إلى الاختيار كما فعل كرسوبس ليست حلاً للمشكلة ، وذلك ليس فقط لأن الاختيار لا يتفق واعتقادهم بالقضاء بل لأنه ليس من المصل أن نفسر كيف أن الاختيار قد مال إلى الشر مع أنهم يقررون أن الميول الطبيعية للإنسان متجهة في أصلها إلى الخير . وهذه الميول السابقة للإرادة المذكورة والمشاركة بين الإنسان والحيوان على نوعين : تلك التي تسمى إلى محافظة الإنسان على نفسه بنفسه ، وتلك التي غايتها المحافظة على الهيئة الاجتماعية التي يعيش فيها الفرد . والميول هي توافد كل الفضائل ، والعقل بتدوّه لا يمدو تأييدها .

وإذن فمن الواجب أن نهتج للردية عن علة خارج طبيعة الفرد . وتلك العلة موجودة — فيما يرى كريزيب — في البيئة الاجتماعية التي تحيط بنا ، موجودة في الأحكام الحاطة والمعتقدات الباطلة التي توحى بها إلى الفرد تلك التربية الشائعة بين من يحيطون بنا . لقد اعتقد الرواقيون — كما اعتقد فيما بعد روسو الذي تأثر بهم — أن مصدر الرذائل هو ما تواضعت عليه الجماعة من أكاذيب . وضد تلك القوى الاجتماعية التي تحد من سلطة العقل يجب أن تكافح التربية الأخلاقية الصادرة عن الفيلسوف . وإذن ففكرة عدم أصالة الشر في الإنسان قد استقرت في نفوس الرواقيين ، وامتزج تفاؤل نظرتهم إلى العالم بذلك النوع من التفاؤل في التربية ، مما أوحى إلى أستاذ الأخلاق منهم بثقة لا أحد لها في تأثير دروسه .

من تلك النظرة للتفاؤل إلى الأشياء ، ترى كيف أن التواكل الذي كان يهدد الرواقية قد استحال إلى إحساس بالسرور والسعادة للمساهمة في خطة العالم . وتلك هي السكامة الأخيرة التي وصلت إليها الحكمة القديمة . للإنسان دور ينهض به في العالم ، فهو كضيف في وليمة ، وكمثل في مسرحية ، وواجبه هو أن يملأ مركزه ماشاءت إرادة الله وأن يتغلب عنه أحياناً مخفراً بالانتحار . وذلك إذا قامت الظروف حجرة عثرة في سبيل نشاطه . وإذن فالحياة الأخلاقية هي قبل كل شيء ، مطابقة الطبيعة عن إحساس ونظر وإرادة . وعدم مبالاة الرواقيين ليس إلا ثقة مرسخة بمستبشرة المستقبل . وما الأخلاق إلا العبارة عن لباب تلك الطبيعة . فالقوة التي تقود الأفلاك في مدارها هي نفسها التي تقود الرجل الشريف في تصرفاته . ومن ثم تصبح الأخلاق عند الحكماء في قوة القانون الطبيعي ذاته وسيطرته وحتميته . ولقد غير مارك أوريل عن تلك الفكرة تعبيراً رائعاً بقوله « من الحسنين من يشمر باعتراف بالجميل نحو أولئك الذين أحسن إليهم . ومنهم من يعتبر نفسه دائماً ، وثمة آخرون يجهاون على نحو ما الظير الذي يفعلونه . مثاهم مثل السكر يحمل المنب ولا يدرك أكثر من أنه قد آتى ثمره ، أو مثل الحصان يعدو أو النكاب يصيد أو النحل يصنع العسل . فهم لا يعلمون إحسانهم في كل مكان ، بل يتجهون إلى شخص آخر ، كالسكر لا ينتظر غير الفضل الجميل ليحمل عنقوداً جديداً^(١) » .

(١) Pensées , ch. V, 9. (الأفكار لمارك أوريل — فصل ٥ ، فقرة ٦) .

مرد الحكمة إذن هو الفريضة الطبيعية ، وذلك بفضل نمو الإرادة التي تسيطر على الأحداث وتخلق فوق تقلباتها لتكتسب الاطراد والثبات . والتوفيق بين الأخلاق والطبيعة — ذلك التوفيق الذي هو الصفة المميزة العميقة للحكمة القديمة — لم يكن من الممكن أن يذهب إلى أبعد من هذا ، والآن سنشهد انحلال ذلك المثل الأعلى .

٣ — نهاية العالم القديم

ليست الحكمة القديمة مجموعة من الحكم المنفصلة في هيئة قرارات خالدة تصلح لسكل الأزمنة ، وإنما هي صورة شاملة للعالم والإنسان الذي فيه وحده تأخذ تلك الحكم دلالتها . ولما كنا — ابتداء من القرن الثاني بعد الميلاد — نرى تلك الصورة المنسجمة الواضحة مهددة أمام العقل . لقد قال مارك أوريل « لا نعن نفسك بغير الحياة التي نعيشها ، أي بالحاضر ، فإنك ستستطيع عندئذ أن تعيش في هدوء ونبل وتعقل » وفي الحق إن الرواقين لم يشغلهم مصير الروح بعد الموت إلا قليلا ، وهم يوجه عام لا يعتقدون في الخلود الشخصي ، والإنسان عندهم مركب من روح هي جزء من العقل الكلي ، ومن جسم مكون من أربعة عناصر . وعند الموت يرتد كل من هذه الأجزاء إلى الكل الذي صدر عنه .

ولكنه في العصر الذي وصلنا إليه قد ظهرت مشاغل أخرى طرحت الحكمة الرواقية إلى المسكان الثاني .

كتب أفلوطين^(١) « هناك رجال يعتقدون أن الأشياء المادية هي الأولى والأخيرة ، وعندهم أن الشر هو ما تحدته تلك الأشياء من ألم ، وأن الخير هو اللذة ، وهم يعتقدون أنه يكفي أن نسعى وراء اللذة وأن نفلت من الألم » .

وفوق هؤلاء الأبيقوريين ارتفع قليلا « آخرون رفعهم الجزء السامي من أرواحهم من اللذة إلى نبل الخلق ، واستكسهم إذ عجزوا عن تأمل ذلك المقام العلوي انحطوا إلى الحياة العملية وإلى انتقاء خير ما في الأشياء المادية . وهذا هو مايسمونه الفضيلة » . وأفلوطين يقارن بين هؤلاء الرواقيين وبين جنس آخر من الرجال الألهيين « أولئك

(١) Enniades, V, 9, 1 (التاسوعات لأفلوطين . رقم ٥ فقرة ٩) .

الذين يستطيعون يتفوق قواهم وحدة رؤيتهم أن يتأملوا إشراق المقامات العليا . تراهم يرتقون إلى هنالك محلّين فوق السحب وفوق ظلمات الأرض . ثم يكونون بتلك المقامات محترمين ماعلى الأرض من أشياء ، مفتبين بأن يقيموا في مستقر الحقيقة . ومثلهم مثل رجال يمددون بعد سفر طويل إلى وطن محكم القيادة » .

وهذه لغة جديدة . الحكمة الصادقة تربط الروح بحقيقة تسمو على العالم المادى ، وهذه الحقيقة هي مستقر تلك الروح . وبفضل هذه المعتقدات الجديدة تغير معنى الحياة . ومع ذلك فإنها لم تولد في ذلك العصر من تلقاء نفسها . ولقد رأينا اهتماماً عجيباً بمصير الروح بعد الموت يظهر في العالم اليونانى منذ القرن السادس قبل الميلاد وبخاصة في الأورفيه Orphisme^(١) وتلك كانت حركة دينية خالصة تلعب فيها الطقوس الدور الأول ، كان موضع النظر هو البحث عن مسلك الروح في العالم الآخر ، وعن الطريق الذى تسلكه كي لا تضل ، وعن كلمات السر التى مستفوه بها لنثنى من قوى ذلك العالم الآخر . وفي هذا بوجه خاص كانت تظهر تلك الديانة عند أتباعها . ولكن يلوح أنه قد أضيفت إلى تلك الأساطير منذ البدء فكرة أن الجسم يبدو قهراً للروح بل مأوى دنس . وتلك المعتقدات فيما يظهر لم تختلف قط اختفاء تاماً وإن لم تصبح عامة ، ومع ذلك فإنها لم تكن يوماً موضع اهتمام المفكرين اللهم إلا أن نستثنى اثنين شهيرين هما أمبيدوكل Empédoce^(٢) وأفلاطون . وهى بعد لا تختلف في مذهب كل منهما غير مكان جاني . ومهما تكن الأهمية التى نستطيع أن نعزوها إليها فإنها لا تدخل في تفسيرها العقلى للعالم .

(١) مذهب الأورفيه Orphisme ينسب إلى شخصية أورفيوس الشاعر للموسيقى الخرافى المشهور وُلِدَ وسُيِّدَ بمجموعات من الشعر باسم القصائد الأورفيه Poèmes Orphiques يرجع أقدمها إلى القرن السادس قبل الميلاد وعتد أحدها إلى أواخر العصر الوثني . ولقد نشأت عبادة بهذا الاسم تمدت فيما بعد بأراء الفيثاغوريين والأفلاطونية الحديثة . وآراءهم وطقوسهم وشعائرهم مبسوطة في القصائد المذكورة . ولقد كانت ديانة منمقة تحوطها الأسرار . (المترجم)

(٢) أمبيدوكل Empédoce فيلسوف أغريقى ولد في أجريجنتا Agrigente بصقلية حول منتصف القرن الخامس ق م ويقول أرسطو أنه مات في البايونيزيا وهو في السنين من عمره وليس له مذهب فلسفى متبين فقد أخذ مبادئ تفكيره من سانية ومعاصريه فقال بالعناصر الأربعة : الماء والهواء والنار والتراب وهذه العناصر دائمة الاجتماع والانحلال يجمعها الحب ويفرقها البغض . كما قال بتناسخ الأرواح أخذاً عبداً فيثاغورس . (المترجم)

وعلى العكس من ذلك تُبعث تلك المعتقدات إلى الحياة بقوة عظيمة في القرن الأول الميلادي ، وذلك هو العصر الذي تسالت فيه الديانات الشرقية إلى العالم اللاتيني اليوناني من كل جانب . وتلك الديانات ديانا خلاص ، فهي تلقن طقوساً بفضلها تنجو الروح وتستطيع أن تعود في أمان إلى مأواها حيث تتمتع بسعادة لا تتعرض للانهدام . وحول هذا الاعتقاد رسم المفكرون صورة جديدة شاملة للعالم ، وعندهم أنه ليس إلا مسرحاً لأحداث تاريخ الروح ، وهذا التاريخ مسرحية ذات فصول ثلاثة . في البدء كانت الروح في مستقرها الإلهي ثم مالت فسقطت وضلت في ظلمات العالم المادي ، وأخيراً بعد أن تثلوث وتظهر عدة مرات تعود فتسمو — إذا كان الخلاص قد قدر لها — إلى عالم الضوء الذي هوت منه . ذلك هو المذهب الغنوستيقي *Doctrine des Gnostiques* (مذهب المعرفة)^(١) الذي وجدته أفلوطين بروما في القرن الثالث فخار به^(٢) . وعند أنصاره أن العالم المادي شر محض ، وأن خلقه نتيجة لهبوط الأرواح ، تلك الأرواح التي تصوروها بخيالهم الشرق كائنات مضيئة ، يتخترق إشعاعها ظلام المادة ، ثم يجذبها نفس ذلك الإشعاع فتتهبط إلى تلك المادة . وفي تلك اللحظة أرادت أقوى تلك النفوس وأشرها أن تحظى بمزايا الآلهة فخلعت من المادة العالم المادي محكية في خلقه العالم الروحي محكاة سيئة . وبذلك العالم المادي استقرت كل الشرور والأدناس وسكن العناية الإلهية تسهر على الأرواح التي ستندجو وتعود إلى العالم الروحي بفضل « الغنوستية » ، بفضل معرفتها بمصدرها . وسوف يأخذ الدم ذلك الصانع السيئ نفسه وسوف يتجلم العالم المادي .

هذه المعتقدات الجديدة تعبر عن تشاؤم مؤلم ، وفي الحق أن التشاؤم لم يكن قط غريباً عن الروح اليونانية « نقول أسطورة قديمة إن الملك ميداس Midas طارد في الغابة — زمن طويل — العجوز سيلين Silène رفيق ديونيزوس Dionysos دون أن يستطيع إدراكه وعندنا لنجح الملك في الإمساك به مدأله عن ذلك الشيء الذي يجب على الإنسان أن يفعله

(١) المذهب الغنوستيقي (مذهب المعرفة) : *Doctrine Des Gnostiques* مذهب من مذاهب الفلسفة الدينية وهو في مجله مزيج من الأفلاطونية والمردكية وفي حديث المؤلف ما يوضح رأيهم في الروح والأخلاق وهو وحده موضع الاستنباط . (المترجم)

(٢) *Enniades* 11.9 (التامسوعات — رقم ٢ فقرة ٩) .

على ما عذاه ، وأن يقدره فوق كل شيء ؛ ولزم الشيطان الصمت في عناد دون أن يحرك ساكناً ، حتى إذا أرغمه خصمه الظافر على الحديث ، انفجر ضاحكاً وقد انطلقت من فمه تلك الكلمات : أيها الجنس الغائى البائس وليد الصدفة والألم ! لم ترغنى على الكشف عن أمر خير لك ألا تعرفه قط . إن ما يجب أن تفضله على كل شيء . مستحيل عليك ، هو أن لم تكن ولدت ، وأما أفضل ما تستطيع أن ترغب فيه بعد ذلك فهو أن تسارع إلى الموت ^(١) . وهذا الإحساس بالضييق هو بلا ريب في أساس الحكمة الأفلاطونية والرواقية . وهل نراها تعلن هذا التفاؤل التام الذى لا تعرف معه كيف استطاع الشر أن يتسلل إلى العالم ، إلا السكى تقوى على محاربة ذلك الإحساس المضى ؛ ولكن التشاؤم قد غلب في العصر الذى نتحدث عنه ، واحتدم الشعور بحيث عجز مبدأ عدم التأثير الرواقى عن أن يسيطر عليه . ولم تكن عبادة أكثر انتشاراً إذ ذاك من عبادة الإلهة تيكيه Tyche إلهة الحظ المتقلب ، وفي هذا ما يدل بوضوح على ذلك الإحساس القوى بعدم ثبات الأشياء المادية .

إزاء هذه الحركة الفكرية التى انتهت إلى إنكار المثل الأعلى الغلابى القديم ، وجد رجال اجتنبوا باسم الحكمة اليونانية التقليدية ، هم الأفلاطونيون الحداثيون وبخاصة أفلاطون أكبرهم جميعاً . ولم يكن ذلك لأن أفلاطون لم يشاطر عصره أفكاره — ولقد عرضنا تلك الأفكار في عبارات أخذناها عنه — ولكن لأنه قد بذل مجهوداً هائلاً ليوجد في الفلسفة الأغريقية — وبخاصة عند أفلاطون — حلاً للصعوبات التى ولدها تقدم الروح الدينية ، ومن ثم نرى أننا نستطيع أن نقدر عنده خير تقدير قيمة الحكمة القديمة وقد امتصحت بمشكلات جديدة .

والفكرة الأساسية في تلك الحكمة هي فكرة النظام السكى العقلى الجبرى ، وأسمى خير للإنسان هو الخضوع عن رضا وغبطة لذلك النظام بمجرد أن يدركه العقل . ووجهة نظر المذاهب الدينية على التقيض من ذلك ؛ ففى تصور العالم في صورة دراماتيكية تضم

(١) Nietzsche, L'Origine de la tragédie, trad. Marnold, Paris, 1910, p. 40

نشارة الترايدينيا . ترجمة مرنو . باريس سنة ١٩١٠ م ص ٤٠ .

سلسلة من الأزمان المتتابة تلعب فيها الروح المختارة — التي لا يمكن التنبؤ بقراراتها — أكبر دور ، وهي لا تقبل نظام العالم بل تعتبره نتيجة لخطأ الروح ، تلك الروح التي يجب أن يجاهد للأفلات منها .

أما أفلوطين فقد ظل وفياً للمثل الأعلى القديم ، فهو يؤكد على — خلاف الجدد — أن هناك رابطة عقلية جبرية بين صور الكائنات . فالكائن الأسمى بلد دائماً وباستمرار الكائن الأدنى ، لا يحدث تحكي يختار ولا يحدث يعميه ، ولكن بضرورة في طبيعته . ضرورة : هي الجبرية والكمال ذاتهما ؛ وعلى هذا النحو يصدر عن أ كمل كائن ما يليه في الكمال ، وهذا الأخير يصدر عنه غيره وهكذا في سلسلة تازلية حتى نصل إلى الكائنات الأقل كالا . وأكمل الكائنات هو الواحد L'Un أو الخير Le Bien الذي هو حقيقة لا يمكن العبارة عنها ولا تحمل أي تعدد ، وتحت هذا الكائن يأتي العقل Intelligence ، وهو ليس إلا اسماً للنظام الثابت المطرد الذي تتضمن أجزاؤه ويتعكس كل جزء منها في الجزء الآخر كما يحتوي عليه من وجهة نظره . وتحت العقل تأتي النفس L'âme التي تتغذى بمشاهدة العقل فتصبح قادرة بتلك المشاهدة على تنظيم المادة وفقاً للنظام الذي رآته ؛ وعن تلك النفس التي تنظم العالم تصدر نفوس فردية تنظم كل منها جزءاً من المادة تبعاً لدرجة كمالها . وأخيراً يأتي الجسم المنظم بأسفل السلم .

في هذه السلسلة الثابتة الخالدة ؛ كل صورة للكائنات يدعمها ويحييها شعاع الصورة الأسمى منها ، وهذه لا تولد الكائن الذي دونها بمجهود إرادي ، بل بمجرد تأمل الصورة التي فوقها . فتأمل النظام السكلي عند أفلوطين ، هو وحده القوة الفعالة . ونحن بعد لسنا في حاجة إلى أن نظهر إلى أي حد تضرب تلك المفكرة في الهيكلية بجذور عميقة .

ومصدر الروح بوجه خاص هو — تبعاً لطوائف الأشياء — تأمل النظام العقلي وتأمل الواحد الذي يصدر عنه ذلك النظام ، تأملاً تخرج النفس بفضلها لتصعد إلى أصل الأشياء ، وهذا التأمل لا يعوق نشاطها المنتج في العالم المادي ، بل هو — على العكس من ذلك — شرط النظام والجمال اللذين نضعهما فيه .

ومن الواضح أن هذا التصور أبعد ما يكون عن ذلك التشاؤم الديني الذي تهدتنا

عنه فيما سبق ، وفيه من الطبيعية ومن التفاؤل ما يقر به من أفلاطون والرواقين ، فالروح في العالم المادى وظيفة طبيعية عادية ضرورية .

ولكن هذه النظرة العامة لا تترينا من آراء أفلوطين إلا جانباً واحداً . ولقد رأينا بأى صعوبة قد حل الرواقيون مشكلة مصدر الشر في العالم . ولقد عرضت تلك المشكلة في عصر أفلوطين على نحو أقوى ؛ وذلك لأنه إذا لم يكن الشر فى أصل العالم المادى ذاته فمن أين أتى ؟ والعلاقات التى تقوم بين الروح والجسم ، كما يولدها النظام العقلى ، هى فى الواقع ، مصدر خير للجسم وليست مصدر شر للروح التى لا بد لها — لسكى توجه الجسم — من ألا تخرج من حالة التأمل .

هل الشر سيطرة الجسم على الروح ؟ ولسكن من أين تأتى هذه السيطرة ؟ لاشك أنها لا تأتى من الجسم الذى يستسلم للتنظيم وفقاً للنظام السكى . وإذن فيجب أن تكون الروح نفسها هى مصدر الشر ، إذ تقلب النظام من تلقاء نفسها وتخضع للجسم ، وبذلك تسمح للأخط بأن يسيطر على الأسمى . وذلك لأن فى النفس — فى النفوس الخاصة لا فى نفس العالم التى لا تستقط قط — رغبة فى أن تستقل وأن تحيا نفسها منفصلة عن النفس السكية التى تصدر عنها . فالشر إذن أزمة حقيقية فى حياة النفس . وإذا كانت تلك الأزمة تصبح ممكنة — أبعد النفس الخاصة عن مصدرها الأسمى — فلها ليست نتيجة لذلك البعد ، بل لا بد من قرار إرادى يصدر عن تلك النفس التى تظهر من الأثرة ما يضاد العقل . ومنذ اتخذ هذا القرار الإرادى بعيداً عن العقل تنصرف الحياة الإنسانية إلى الشهوات وتندثر فيها الشرور .

فى تلك النظرية يقبل أفلوطين الكثير من أفكار عصره ، ولسكنه فى الحق لم يعدم روابط بين نظريته والمذاهب السابقة . فالأطورة الأفلاطونية عن سقوط النفس فى « فدر » Phèdre هى المثل الذى يرجع إليه باستمرار . وفكرة أن الشر ولید للتعارض بين العقل الفردى والعقل السكى فكرة رواقية ، وإن تكن قد أخذت عند أفلوطين نبرة دينية أكثر منها عند سابقيه . والمثل الأعلى للحكمة لم يعد يتكون من الأعمال التى تتناول الأجرام المادية التى تحيط بنا ، وذلك لأن كل عمل يتعلق بالأشياء المادية يحمل شيئاً من الداس ، وإنما أصبح يتكون من التطهير أى من تلك الممارسة الداخلية التى تنفصل

بفضلها النفس عن الجسم وعن الشهوات التي تأتي من الجسم . والغاية الحقيقية للروح هي أن تحقق في نفسها خصائص العالم المعقول وأن تنجو من صفحتها ما طبعه فيها العالم المادي . والفضائل الأخلاقية في أسمى مراتبها لا تتكون من الأعمال بل من الأوضاع الداخلية التي نحيا في داخلنا العالم المعقول ؛ فمثلاً : ما الشجاعة ؟ الأفكار في العالم المعقول ثابتة أبدية على نحو مطلق ، وهي تحتفظ فيما بينها بنسب ثابتة ، والشجاعة — كفضيلة أخلاقية — هي بالنسبة للنفس أن تحقق ثباتاً مشابهاً ، وأن تظل محتفظة بذاتها وسط كل تغيرات العالم المادي على الرغم من جاذبية الشهوات .

وهنا نرى أن فكرة جديدة قد أخذت تدبش في التفكير اليوناني ، ففكرة أن النظام الأخلاقي — سواء أكان من خلق البشر أم كان إلهاماً عن حقيقة أسمى — إنما هو صورة لواقع يقوم فوق النظام الفيزيقي . ولكنها كانت بعد فكرة خاطئة سوف تمتد عندما تنمو إلى جذور الحكمة الهيلينية وتنال منها . أما أفلوطين فقد ظل إغريقياً بحثاً إذ تظل الأخلاق عنده نوعاً من الفيزيقا ؛ فالقيم التي يمكن أن نسميها عنده روحية قد استمرت تلعب دوراً في التفسير الفيزيقي للعالم ونحن الحديثين المشبعين بمناهج البحث في العلوم نميلون على أن نرى في العالم المادي نوعاً من الحقيقة الشاملة التي تحمل في ذاتها قوانينها ؛ ونحن في نظارنا إليه نضع جانباً العالم الأخلاقي والروحي . أما أفلوطين — عند ما يعارض بين الأشياء الروحية والعالم المادي — فإنه يريد أن تكون تلك الأشياء مبدءاً لتفسير ذلك العالم : ومن ثم يظل التفكير الأخلاقي عنده مرتبطاً على نحو وثيق بالتفسير العقلي للعالم .



هذه الرابطة هي السمة الدائمة المميزة للتفكير اليوناني كله . وفي هذا أعني عيب في الحكمة القديمة . فحينما رأت تلك الحكمة مبدءاً أخلاقياً من السجام أو نظام أو عقل أو قانون أرادت أن تتخذ مبدءاً لتفسير العالم تفسيراً فيزيقياً ، حتى لكان نمو الحياة الأخلاقية في الإنسان كقيل بأن يكشف لإدراكه عن أسرار العالم ، وفي هذا ما يفسر انهيار أساطير اليوم . وثمة قسمتان بحدسنا عند هذا الحكيم الذي لا يعرف التأثر ، والذي يسخر من جنون الرجل المادي : أولها ذلك المنهج المغيب في دراسة الطبيعة ، ذلك المنهج الذي ينقل القوى الأخلاقية إلى مجال الطبيعة الكونية ، وبذلك يغير من خصائص تلك القوى

فيجعلها أكثر ثباتاً وصلابة وأقل مرونة مما هي . ثم تلك الروح الأرسطراطية التي تصدر عن نفس المصدر ، ما دامت الحكمة الأخلاقية — على الأقل في أكل مظاهرها — وفقاً على أولئك الذين بلغ إدراكهم من النمو حداً يستطيعون معه أن يفهموا العالم .

ولسكن إذن ما مر تلك النضرة التي لا تزال تحتفظ بها كتابات أفلاطون وإبيكتت وأفلوطين في الأخلاق على الرغم من تلك الأخطاء ؟ ولم لا يزال الناس يستقون الإلهام وراحة النفس من تلك السكتابات على الرغم مما طرأ من تغييرات على محور الحياة العقلية والأخلاقية للبشر خلال هذه القرون الطويلة ؟ ذلك بلاريب يرجع إلى ما يزال حقاً وسيظل إلى الأبد حقاً ، بل أن هذا المذهب يشتمق فضائلنا الأخلاقية من طبيعتنا ؛ وذلك على شرط ألا نرى في تلك الفضائل شيئاً شديداً بالقوى التي تحرك العالم . ذلك لأنه ليس من الخير لحياتنا الأخلاقية التي نريدها سليمة نقيّة أن نجعل من الفضيلة نقيضاً للطبيعة البشرية . نعم إن نظام الأخلاق غير نظام الطبيعة ولكن اليست غاية الإنسان هي أن يوفق بين الطبيعة والأخلاق بمجملته تهذيبات على نحو يحصل من نم الاتجاهات الطبيعية الضرورية ما يساعد أو على الأقل لا يعوق تقدم الإرادة الأخلاقية ، وفي هذا ما يدل على أن ما يسعى إليه الرجل الحديث كمثل أعلى — لم يستطع قط أن يصل إليه جهده — هو نفس ذلك المبدأ الذي كان الحكماء القدماء يعتبره مصدراً لكل الأشياء .

اميل برسير

المثل الأعلى المسيحي

١ - الأخلاق الطبيعية والأخلاق الإلهية

سنمحدث في ثلاثة دروس عن المثل الأعلى المسيحي في الحياة .
ومن المفهوم أن حديثنا سيكون من وجهة النظر الموضوعية عند الفيلسوف .
وأول ما يسترعى انتباهنا في هذه الدراسة هو أن فكرة الطبيعة كما عهدناها
— الطبيعة البشرية أو طبيعة الأشياء — قد نهضت فوقها فكرة العالم الإلهي . والروح
الدينية لا تقول إن الطبيعة ليست شيئاً ؛ ولكنها تقول أحياناً إنها ضد الحياة الإلهية ،
وهي في الغالب تنذرنا بأنها شيء « تافه » ، وإن لم تذهب إلى حد الادعاء بأنها ليست شيئاً على
الاطلاق ، كما أنها تقرر أن الحياة الأخلاقية عند الرجل الذي يصفه الناس بالشرف
ليست إلا مظهراً خارجياً ، وأننا ما نكاد ننظر إليها عن قرب حتى نسين فيها الكبرياء
والغرور والاعتداد بالنفس وما شاكل ذلك من تلك الحالات النفسية التي ليست في الغالب
إلا ردائل وخطايا ، وهي في خير الحالات ليست ذات قيمة أخلاقية كبيرة .
وللإنسان في نظر الدين أصل ومصير إلهيان .

مصيره وراء هذا العالم . « مملكة ليست في هذا العالم » . الحياة الحقيقية هي
الحياة الخالدة ، وهي تبدأ بعيداً عن الأرض — في السماء ، وسط السموات ، في مشاهدة
الله . وهكذا لا تكون الحياة الحقيقية في عالمنا هذا . وعلى الإنسان إذا أراد أن يحسن
عماله ألا يعمل وحده ، فما يفعله بنفسه ليس شيئاً يذكر ، وإنما تصبح لأعماله قيمة حقيقية
عندما يحبه الله بعونه . وكيف نستطيع بأنفسنا أن نحسن عملاً مع أن أصلنا ومصيرنا
ليس في طبيعتنا البشرية ؟

ومن ثم فمؤمن الله لازم لا غنى عنه فيما يختص بالحياة الإلهية للروح ، بل إن البعض
يرون ضرورته أيضاً لحياتنا العادية ، لأخلاقنا الطبيعية ؛ فلكي نحسن قيادة أنفسنا في هذا
العالم لا بد من عون الله ، وذلك لأن الطبيعة البشرية ضعيفة فاسدة . فهي ترى كيف يجب

أن نعمل ولكنها عاجزة عن أن تحسن صنعاً ، وفي الحق إننا لو عمقنا النظر لوجدنا أن المسيحية كثيراً ما تطرح فكرة الأخلاق الطبيعية وإن لاح أحياناً أنها تعيقها . وهي بعد ترى أنه ليس شيء في هذا العالم قيمة أخلاقية حقيقية ما لم يكن أبعد مصدرًا من الطبيعة البشرية .

وفي نظر الرجل الديني ليس شيء قيمة حقيقية ما لم يكن صادرًا عن المحبة . فمن واجبي أن أحسن إلى غيري لأنهم مثلي من خلق الله . فمصدر محبتنا للناس وقوتها هو محبتنا لله .

بل إن الطبيعة البشرية تتلوح للرجل الديني عائقاً وفتنة . وكثير من رجال اللاهوت ومعلميه يقولون إن الطبيعة البشرية عاجزة عجزاً أصيلاً عن فعل الخير . يقولون ، طبيعة فاسدة ، طبيعة معيبة في مصدرها ، نائمة على شريعة الله .

سنأخذ هذه الحقيقة موضوعاً للدرس الأول ؛ ولهذا اتخذنا له عنواناً « الأخلاق الطبيعية والأخلاق الإلهية » .

في الدرس التالي سنتحدث عن الفضائل الإلهية : الإيمان ، والأمل ، والمحبة ، وهي فضائل مسيحية بحتة وإن لم يمتلكها الفرد العادي . وفي الدرس الثالث سنتحدث عن القدسية أي عن المثل الأعلى كما صورته المسيحية .

ولنبداً بمثل استعيرة من ذكريات أيوجين ديريفيا: Eugène Derévia . وهو فنان شاب أحدث لوحته « ميلاد هنري الرابع » التي عرضها في صالون سنة ١٨٢٧ دويًا كبيراً . ولقد رأى فيها الناس إذ ذاك باكورة تبشر بفنان كبير ولسكنه كان من أولئك الذين لا تخلق مواهبهم غير مرة واحدة ثم تموت شابة . اعتنق هذا الفنان الكبير الديانة البروتستانتية فتحول من كاثوليكي مؤمن إلى بروتستانت متزمت . هل كان تغييره دينه مصدر ما أصاب عبقرية الفنية من عقم ؟ لست أدري وإن يكن من الثابت أنه منذ ذلك الحين لم يعمل شيئاً يذكر . وما علينا من ذلك فالذي يهمنا منه ليس الفنان وإنما الرجل الديني الذي ندرسه هنا .

وكان أن عاد أيوجين ديريفيا هذا عقب تغيير دينه بسنين طويلة إلى منزل والدته :

سيدة ممتازة ، ربة قدسية لأسرتها ، مخلصمة لواجباتها على أعقق نحو وأشده حماسة .
وجد ديريفيا إذن نفسه أمام والدته التي كانت تقوم بشعائر الكاثوليكية في هدوء تام وكانت كل قدسيتها تقريباً طيعية ، فطبيعتها الطيبة هي التي كانت تنطلق في نفسها وتقصص عن ذاتها . وكان هذا مصدر قلق لابنها قلقاً كبيراً ، وقد حدثته نفسه أنه سيجد مشقة حقيقية في أن يشير إحساساً قوياً بالله عند والدته المريضة مرضاً شديداً . ولكنه عقد عزيمته على العمل لهذه الغاية في مباشرة .

دعاها إذن إلى أن تبحث في الله عن القوة التي أخذت تضعف فيها يوماً بعد يوم ، وتحدث إليها في إسهاب عن الدين ، وحاول أن يظهر لها أن كل مافعلته لم يكن شيئاً ، وأنه بدون اتجاه مباشر إلى الله لن تكون حياتها قيمة ولن بما حوسبت عنها كخطيئة .
وأخيراً لم يصل معها إلى نتيجة غير إقلاقها إقلاقاً قوياً ثم إثارة الخوف في نفسها ، إلى أن بدأ التمسيس من روع السيدة النادمة . وكان هذا التمسيس — قائدها الروحي المعتاد — أكثر اعتدالاً من ذلك البرونستنقي الجروح . ولذا نهض في تلك المسألة بدور الرجل الشريف كما يتصوره الناس . قال لها إن سيدة طيبة مثلها ليس عليها أن تخشى من الله شيئاً . قال لها — كما يروى ابنها — كل ما يمكن أن يقوله رجل لا إيمان له . رجل يرى في الطيبة الخارجية ما يكفي لضمان الخلاص . وعاد ديريفيا فاتحاً إلى والدته من جديد وعبثاً كانت تجيبه بأنه يؤلمها وأنها لم تستطع النوم لثلاثة أيام ، فقد رأى هذا الابن المضطرب في ذلك دليلاً على أن صوت الله يجب أن يكون من القوة بحيث يفسر الاضطراب الذي نزل بتلك الروح النقية في رأى الناس ، للشوبة في نظر الله . ومع ذلك لم تستسلم الأم ولم يصل معها الابن إلى شيء ، وماتت السيدة في هدوء دون أن يخضع قلبها في نهاية حياتها إلى ما طلب إليها ابنها من استسلام وزهد واعتراف بهدم قيمة أعمالها ، وأخيراً دون أن تغير دينها كما كان يريد هو في عنف .

عندئذ كتب الابن هذه الجملة الغريبة التي توضح القصة كلها « كبريائي في أن أجزؤ فأحسب أنني قد ضمنت لنفسى الحياة الخالدة ، وفي أن أرى الوصول إلى تلك الحياة مجرد احتمال بالنسبة لكائن في هذا النقاء وتلك الطيبة » .
وهذه الوثيقة تظهرنا في حدة على ما يقصد إليه الرجل الديني من القدسية يقارنها

بالحياة العادية وبالأخلاق الطبيعية التي ليست في نغاره شيئاً ، وعنده أنها لا تكفي ليحقق
الرجل مصيره الإلهي ويضمن الخلاص والفوز بنحبة الله .

والآن فلنساءل عن مصدر فكرة هذه الحياة الإلهية ، ولننظر كيف ظهرت في
التاريخ ؟ وكيف أصبحت مقررة ؟

لقد تناولت الدروس السابقة المثل الأعلى للحياة عند اليونان ، ولا بد من كلمات قليلة
تربط بها ما فات بما سنقول .

لقد تصور الإغريق حلولاً ثلاثة لمشكلة الحياة الدينية :

أولها — الديانة الأولمبية وهي الديانة الكبيرة عندهم ، عالم من آلهة الضوء يحكمون حياة
البشر . رئيس وأمرته المقيمون بالأولمب يراهم الشاعر وينشر المؤمن أحياناً نقاباً على مغامراتهم .
تمارس تلك الديانة المقررة في المدينة بثمت المواطن إيمانه الوطني وطاعته لشرعية
المدينة التي هي دوائه ، كما يثبت حاجته إلى الاتصال بشيء يعدو حدود ذاته . وتلك ديانة
جديدة مشرقة تأتي على الحياة البشرية جلالة من الأسطورة الإلهية . ديانة مؤهلة للحياة
البشرية من بعض الوجوه .

ثانياً — المثل الأعلى عند الفلاسفة : الحكيم كما صوروه أفلاطون وأرسطو والرواقيون
وعندهم نرى أن الحياة البشرية قد أدخلت في الطبيعة الكلية فالأمر لم يعد أمراً عالم من
الآلهة بل عالم من العقل تجري فيه الحياة البشرية جذيرة بالإنسان : وهؤلاء الفلاسفة قد
تبصروا سقراط في وضع قواعد الأخلاق بكشفهم للإنسان عن نفسه . ففي كل بلاد العالم
القديم الأخرى وجد الإنسان نفسه ضالاً في عالم من القوى الخارقة ، وأما في بلاد اليونان
— وفيها وحدها — فقد وصل بفضل المدارس الفلسفية إلى أن يعي حقيقته وأن يدرك
ما هو مدين به إلى مصيره الطبيعي ؛ وبذلك خلق اليونان الأخلاق العقلية على نحو ما خلقوا
العلوم الرياضية ، وذلك لثقتهم بالعقل واستخدامهم للعقل واستغلالهم للعقل . وإنه وإن
تمكن عندهم ثمت مفارقات كبيرة عن فكرة الإنسان والإنسانية ، وإن تكن مذاهبهم
المتنوعة قد صورت للحكيم صوراً متباينة فإن كل هذا قليل الأهمية ، إذ الإنسان عندهم هو
دائماً الأساس . الإنسان بطبيعته التي تخضع لما هو جوهرى خالد مطرد في طبائع الأشياء .

وهذه الفكرة التي عاشت بضعة قرون اختفت من العالم لمدة قرون إلى أن عادت إلينا مع حركة البعث العلمي في عصر النهضة فرأينا فكرة الإنسان والأخلاق الطبيعية والحياة الطبيعية تظهر من جديد مع علماء الإنسانيات . لقد كشف عصر البعث من جديد عن الإنسان الذي اخترعه الإغريق .

تلك هي الصورة الثانية للحياة كما صاغها اليونان ، وهي تنتهي إلى الطبيعة البشرية ، فكرة مشرقة أقيمت إلى العالم واختفت منه عدة قرون ثم عادت إلى الظهور منذ قرون قليلة ، وعلى ضوءها لا يزال خيارنا يعيشون حتى اليوم .

والآن الاتجاه الثالث للحكمة القديمة هو اتجاه ديني حار يبعث اضطراباً عميقاً . وذلك لأن تلك الديانة الأولمبية الجميلة لم تكشف الجميع وكلها هدوء وفرح ، حتى أنكاد تكون ديانة شعراء أو على الأقل ديانة نفوس مطمئنة لا يمسها بؤس هذه الحياة ولا يمتد الاضطراب إلى أعماقها ، ولكن بلاد اليونان التي نخطى فنتصورها بلاداً مشرقة هادئة مطمئنة قد جرى بها دائماً تيار مضطرب قائم كما أقالت نفوساً انشغلت إلى الأعماق بفكرة المصير وبالبؤس البشري وبمشكلة الخلاص .

ونحن نلقى هذا التيار عند عدد من الفرق الدينية والعبادات الخفية : عند الأرفيين — الفيثاغوريين Orphico-Pythagoriciens^(١) وفي أسرار «إليزيس» Eleusis^(٢) وأخيراً بتقدم العالم الشرق في غزوه لبلاد الإغريق نرى ذلك التيار يصبح شيئاً فشيئاً مجرأ يفرق كل شيء ، وذلك قبيل الخطاط روماً التي استقرت بها تلك العبادات الأجنبية آتية من بلاد الإغريق أو من مصر أو من سوريا ، وكلها تستند إلى فكرة واحدة هي فكرة البؤس والشقاء وسقوط الإنسان ، والاعتماد بأنه لا يستطيع أن يفكر فيه غير إله يضحى بنفسه في سبيله ، وأن هذا الإله المنجى الذي هزم الموت سيقود البشر إلى الخلود السعيد .

(١) الأورفيين الفيثاغوريين ، انظر هامش سابق . (المترجم)

(٢) «إليزيس» Eleusis مدينة صغيرة في مقاطعة آتيكا بالقرب من أثينا . وهي مدينة مقدسة كان يحج إليها الإغريق من الجهات كافة وهناك كانت معابد آلهة الخصوبة الثلاث ، ديمتر Demeter وكوريه Koré وإياكوس Iacchos وذلك لأن الأثينيين القدماء كانوا يعتقدون أن ديمتر المسماة أيضاً سيريس (Ceres) قد أعطتهم الشعير في ذلك المكان الخصب ، ولقد كانت تقام في تلك المعابد شعائر سرية لا يودها غير الواصلين وهي المسماة بأسرار إليزيس وإليها يشير الكاتب . ولقد كشفت الحفريات سنة ١٨٦٠ عن آثار تلك المعابد . (المترجم)

هنا نرون أن فكرة مسيحية كبيرة قد ظهرت كصورة تخطيطية لفكرة الفداء ،
ولقد تسأل الناس زمناً طويلاً كيف استطاعت المسيحية أن تهزم الوثنية العاتية في العالم
الإغريقي اللاتيني . وفي الحق أن جانباً كبيراً من العالم الوثني كان موجهاً منذ زمن بعيد
نحو المسيحية ، وكان الكثير من المعتقدات والطقوس الخليفة بأن تعد النفوس للمسيحية
وتفتح لها الأبواب قد ولدت فعلاً . وكان الأساس المشترك بين كل تلك الديانات هو عجز
الإنسان بنفسه وحاجته إلى أن يخلصه إله بفتديده ويتغلب على الموت . ثم الاعتقاد بأن
الخلاص يستطيع أن يصل إليه المؤمن بعدة أنواع من الطقوس والتطهيرات والشعائر ،
تعميد وتناول ... الخ وأخيراً بالتأمل في الله تأمل استغراق . وهذا يرى أصل الكثير من
المعتقدات بل الطقوس المسيحية ، ومن ثم يسهل علينا أن نفهم كيف أن المثل الأعلى
لاحكمة ، ذلك المثل البعيد ، يحكم سموه ذاته ، قد انهزم أمام التيار الجارف الذي تدفق من
أنحاء العالم كافة ، وقد انتهز فرصة انحلال الإمبراطورية وانتشار الفوضى وعجز القوى ،
التي حافظت حتى ذلك الحين على الإمبراطورية الإغريقية الرومانية ، ليكتسح الضيف
البالية في الحضارة الوثنية .

كان الفرد يؤدي طول حياته وظيفته تاهضاً بالعمل الملائم لطبيعته ، وعنده أن الفضيلة
ما هي إلا زهرة كيانه ؛ كان إنساناً ، كان حكيماً وإذا به يفسح المجال لتلك الروح للعذبة
القلقة ، روح الأسرار التي تنهني أمام صورة إله متقد قادر على النجاة بها . ولكن هذا الإله
المقدس الذي قوض الحضارة القديمة قد أنقذ على الرغم من ذلك بعضاً من آثار تلك الحضارة .
وهذه إحدى ظواهر المسيحية العجيبة ، فهي قد احتفظت من العالم القديم ببعض الشيء
الهامة في نفس الوقت الذي حطمت فيه ذلك العالم ، وبذلك نقلت إلى البرابرة الكثير
من الأفكار القديمة . وإلى هذا فطن الفريدي في A. de Vigny وتلك هي المشكلة
التي عالجها في دافنيه Daphné^(١) حيث تشبك طائفتان من الرجال : طائفة مخصصة للحضارة
القديمة ، فهي ترى أن أسمي قوى الإنسان هي أن يفهم العالم والفضيلة والجمال دون أن

(١) دافنيه Daphné . رواية لافريدي دي في . نشرت لأول مرة سنة ١٩١٢ بمجلة (الريفي
دي دي مولد (La Revue de deux Mondes) وموضوعها يدور حول غرام راجع بانفئة دافنيه
ومعارضة أهلها في الزواج لأن أحدهما وثني والآخر مسيحي فهذا التعارض إذق يقوم بين طائفتين مختلفتين
في الدين والأخلاق . (المترجم)

يلتمس عون الرموز المسيكية أو أن يركن إلى الآلهة . وضد هؤلاء طائفة أخرى تقول في قلق
إن قواعد الأخلاق القديمة النقية ومبادئ تلك الحسكة لا تستطيع في ذلك العصر
المضطرب الخفيف الذي يتطاحن فيه عالمان — أن تحيا وسط البرابرة ما لم تحتم بكشف الدين .
ومعلم البلاغة ليبيانوس Libanius ^(١) يوضح كيف أنه من المستحيل في تلك الفترة
من تاريخ العالم أن يستغنى الناس عن الرموز وأنه لا بد من رموز دينية لنجوى قواعد
الأخلاق . وهذا هو ما سوف يردده في إيمان أقوى كل رجال الدين ، لا أخلاق بدون
عقيدة دينية . « إذا كان المسيح لم يبعث فلنأكل ولنشرب لأننا سنكون غداً أمواتاً »
(القديس بولس) .

والآن فلنتساءل بعد كل ما ذكرنا عن السكان الذي تركه المسيحية للأخلاق الطبيعية
في قيادة الحياة . وأنا أسارع إلى القول بأن المسألة صعبة لأنه قد وجد دائماً في المسيحية
تياران ، أحدهما يسلم للطبيعة بنوع من القيمة ونوع من الفضل ، والآخر يرى أنها ليست
إلا عجزاً وانحطاطاً وغروراً باطلاً ، وبعبارة أخرى يمكن القول بأن المسيحية فيها نظرتان
إلى الطبيعة البشرية : نظرة متشائمة ونظرة متفائلة . وهذان الاتجاهان قد تعارضا أو
تداخلتا في كل أطوار التاريخ ، وما يجوز أن نعتقد في بساطة مسرفة أن المسيحية قد ابتدأت
بحكمة النشأوم ، ثم أخذ الاتجاه الإنساني يتغلغل فيها شيئاً فشيئاً بتقدم الحضارة .

من الذي نهض ضد رجال البحث العلمي الذين نادوا بالإنسانيات ؟ ليس هو لوتر
الذي يقرر عجز الإنسان عجزاً تاماً ؟ ! لوتر الذي يقول إن فضيلة الوثنيين ليست إلا رذيلة
وأن كل عمل يأتيه « الرجل الشريف » ليس إلا خطيئة . وهكذا نرى « الإصلاح » ^(٢)
لا يسعى إلا إلى الخط من قيمة الإنسان ، وذلك في نفس الوقت الذي ترفع فيه الإنسانيات
من تلك القيمة واسكن « الإصلاح » قد انتهى إلى البروتستنتية وهانحن أولاء نرى من حولنا

(١) ليبيانوس ، معلم بلاغة ولد في انطاكية سنة ٣١٤ م ومات بعد سنة ٣٩١ م وقد وصلنا
معظم ما كتبه ومنه عدد كبير من الخطب التي كتبها نماذج لتلاميذه عن موضوعات مختلفة من بينها الأخلاق .
وإشارة ليبيانوس إلى الرموز معناها أن الإنسان لا يستطيع أن يجد قيادة أخلاقية داخلية بل لا بد من
أن تأتيه تلك القيادة من الخارج أي من الدين بشعائره وطقوسه ومعابده وهذه هي الرموز . (الترجم)
(٢) « الإصلاح » المقصود به الإصلاح الديني الذي قام به لوتر وكالفن وزوجلي زعماء البروتستانتية
في القرن السادس عشر . (الترجم)

الكثير من البروتستانت لا يخلصون للوثر وكافن بل يقدرّون الطبيعة البشرية تقديرًا أعذل .
ومن ثم فالتشاؤم والتشاؤل فيما يختص بالطبيعة البشرية قد تغير تغيراً كبيراً تبعاً
للأزمة ؛ ولذا وجب أن نحسب للاتجاهين معاً حسابهما حتى لا نفسد الحقائق .

ولنبداً بالنظر في الرأي الأرفق بالطبيعة وهذا ما نجده عند رجال الدين الذين كانوا
أيضاً فلاسفة تعلموا المدرسة القديمة ومنهم القديس توما^(١) الذي طالما قرأ أرسطو ودرسه .
ونحن لا نستعرض هنا تاريخ اللاهوت ولم نذكر القديس توما إلا للمتحديد .
ولننظر إليه كيف يعرض تلك المسائل . فهو يقول إن هناك إلى حد ما أخلاقاً طبيعية ،
وأن الطبيعة البشرية ليست بكليتها فاسدة لا أخلاقية ، ولكنها قد سقطت بسبب
الخطيئة الأولى ومن ثم فالمعون الإلهي (La Grace)^(٢) ضروري .

الإنسان اليوم في حالة طبيعية ساقطة ، ولو أنه كان في حالة سليمة نقية لكان قادراً
على أن يحسن صنعاً ، ولكنه بسبب الخطيئة الأولى في حاجة إلى مساعدة الإله ليحقق
الحياة الأخلاقية الطبيعية .

والطبيعة البشرية بعد ليست إلا جزءاً صغيراً من الإنسان الذي له مصير إلهي والذي
قدر له أن يحيا بعد الموت حياة مشتركة مع الإله ، وإذن فالإيمان والمؤمن الإلهي هما اللذان
سيقودانه إلى مدينة الله . والرجل المسيحي يعيش منذ هذه الحياة السفلى في ذلك العالم
الإلهي الذي يكون جزءاً منه . فالحياة الأخلاقية المسيحية تجري في عالم الكشف ،
والرجل العادي لا يعرف فضائل المسيحي ، تلك التي يعيها بقوة لا يمتلكها هو . وهكذا
نرى المنصر الإلهي يكمل فكرة الطبيعة ويعقدها ، وإذن فهناك أخلاق خاصة بالمسيحية
التي وإن استمرت إلى حد ما في التيار العام للأخلاق القديمة ، قد أضافت إليه
أخلاقاً جديدة لا يعرفها غير المسيحي . هناك نوع من السكال في الحياة يطمح إليه
المسيحي ولا يستطيع سواه أن يسلكه . فانقر العفة والطاعة والحياة الدينية بمساواتها

(١) القديس توما ، هو توما الأكيني . ولد في روكاسكا Rocca Secca بمملكة نابلي
سنة ١٢٢٦ ومات سنة ١٢٧٤ وهو أكبر فلاسفة المسيحية في الغرب وأشهر كتبه : الجامع La Somme
ولقد كانت فلسفته مذهباً يعرف بالتومية . (للترجم)

(٢) La Grâce : معناه في المسيحية عون الله للبشر على ضياع الخلاص وقد ترجم في الكتب الدينية
الغربية بنعمة الله ولكنها أكثرنا أحياناً أن نترجم بالمعون الإلهي بماشاة لسياف . (للترجم)

وشعائرهما كما يزاولها من حولنا ، كل أولئك تصدر عن الكمال المسيحي فلا علاقة لها بالحكمة العادية ، وفي كل هذا ما يخطئ الحالة الطبيعية للإنسان ويسبغها عليها إلى حد ما . ولنضرب لذلك مثلاً : فالحياة الإنسانية كلها تنكسها بعض الطقوس المحددة صفة دينية ؛ ففي المسيحية شعائر خاصة بكل الأحداث المهمة في الحياة . شعائر الميلاد وأخرى للدخول في الكهنوت وثالثة لاعتناق الطفل الديانة المسيحية ورابعة للزواج وخامسة للندم وسادسة الموت . وهكذا ترى كل مراحل الحياة قد ازدوجت وقدمت بطقوس الدين .

وبالحيلة فإن الدين بمجرد أن يبرز بين العنصر الطبيعي في الإنسان والعنصر الإلهي وبمجرد أن سلم للطبيعة بقيمتها أعلن أنه من الواجب أن تنشر على الطبيعة « طلاءً ذهبياً » من العنصر الإلهي » وأن نرفعها إلى مستوى الحياة الإلهية التي لا مفر من أن تبقى فيها . والإنسان يستطيع من حين إلى حين أن يأتي بعمل لا يكون إجرامياً وإن لم يكن عملاً طيباً حقاً ما دام أن الله ليس مضدراً ولا غايته . وإذن فالأخلاق العاذية ليست شيئاً حتى عند رجال الدين الذين هم أرفع بالطبيعة . ونحن اسئنا في حاجة إلى أن نأصح كثيراً على المسيحية لنحملها على القول بأن فضائل الوثنيين ليست إلا رذائل وأن سقراط وتلاميذه كانوا عاجزين عن الفضيلة الحقيقية ، وعلى أي حال فالفضائل الأساسية هي تلك التي يزاولها المسيحي والتي لا يدرك الرجل العادي مرها ، تلك التي غايتها الله ذاته ، ومن ثم فالإيمان والفضائل الأخلاقية لا تعتبر فضائل حقيقية إلا إذا كانت موجهة نحو الله وهكذا تنتهي المسيحية إلى تقسيم الفضائل ، إلى : فضائل إلهية أو دينية (Vertus Théologiques)^(١) وفضائل أصلية أو أساسية (Vertus Cardinales)^(٢) وتحت هذه الأخيرة تندرج الفضائل الطبيعية كما عرفتها الحكمة القديمة وهي التبصر والعدل والاعتدال والقوة وإن لم تسكن لها قيمة الفضيلة إلا إذا انطوت في داخل ذلك العالم الإلهي الخارق للخاص بالفضيلة المسيحية .

وهنا يجب أن نقف قليلاً لنعقد موازنة ستثير الكثير من هذه الأشياء . فالأمور تجري

(١) و (٢) Vertus théologiques هي الفضائل الإلهية أو الدينية وهي تلك التي موضوعها الله ومجموعها ثلاث ، الإيمان والأمل والخبرة (الاحسان) وأما الفضائل الأساسية أو الأصلية (Vertus Cardinales) فهي العدل والتبصر والاعتدال والقوة كما سيذكر المؤلف فيما بعد . (الترجمة)

في المسيحية بالنسبة للأخلاق على نفس النحو الذي تجري عليه في العلاقة بين الدين والفلسفة .
المسيحية تسلم بأن الإنسان قادر على المعرفة ، ولستكنها قدرة محدودة ، ومن خاف العقل
الإنساني يقوم عالم الكشف ، الإنسان يستطيع أن يقود نفسه خلال العالم الطبيعي فيضع
العلم والفلسفة ولكن تمت العالم الإلهي الرحب الممتد خاف العلم والفلسفة وهذا لا يستطيع
أن يفتح الإنسان أبوابه غير الكشف والإيمان .

ومن ثم كان من واجب المسيحي أن يظهر أن الإيمان والعقل متفقان ، وفي هذا ما يرضى
الكثير من النفوس المتدنية عند ما تفرص على أن تفكر . وذلك لأنه ثم صعوبة كبيرة
في التوفيق بين عايراه العقل وبين ما تريد المعتقدات المسيحية أن تمليه . وهذا هو نفس
الموقف القائم بين العقل والسلوك ، فهناك حكمة إنسانية يمكن أن تكون دقيقة صادقة إلى
حد ما ، وهناك سلوك إنساني يمكن أن يكون طيباً إلى حد ما ، ولكن من خاف كل هذا
وأبعد منه توجد الحياة الأخلاقية الإلهية والحكمة الإلهية .

ومع ذلك فهناك فارق ؛ فالمسيحية تعترف بأنه ليس هناك من البعد بين الأخلاق
الدينية والأخلاق الطبيعية مثل ما بين المعتقدات الدينية والحكمة العادية . فهي تقول كما
تقول الأخلاق العادية : لا تقتل ، لا تسرق . . . الخ

كل قواعد الأخلاق متشابهة وذلك لأنها قد استفادت جميعها من تجارب الإنسانية
كما أنها تمار حالة خاصة من الحضارة ؛ ولهذا كان الجمع بين الأخلاق الإلهية والأخلاق
العادية أسهل من الجمع بين المعتقدات الدينية والعلم أو الفلسفة .

فإله علماء الهندسة والرياضة ليس الإله الذي يكشف عنه الإيمان ، الإله المكون من
ثلاثة أشخاص ، الإله الذي له ولد والذي هو إنسان وإله في نفس الوقت ، الإله المتجسد
المقدس ، الإله الذي لا يستطيع العقل أن يعرف عنه شيئاً .

والإنسان من جهة أخرى كأن فيه من التعقيد والتغير وعدم الاستقرار ما يجعله
أضعف في سلوكه منه في بحثه عن الحقيقة . فهو إذا أسلم إلى قواه فحسب استطاع أن
يسير في مجال المعرفة إلى مسافة بعيدة ، ولستكنه في الحياة عرضة لكل المغريات وللسائر
أنواع الضعف الخلق التي تأتيه من جسده ، وعون الله لازم له ليزاول الحكمة الطبيعية
مهما تكن تلك المزاولة متواضعة .

هذا هو الاتجاه المتفائل . وأما الاتجاه المتشائم فنجد عند كل تلك النفوس المعذبة التي ما فتئت تنادي في كل عصور المسيحية ببؤس الإنسان وضعفه بغير عون الله ، ولقد وجد من الوعاظ منذ أوائل المسيحية وفي كل أطوارها ، ولا يزال يوجد حتى اليوم ، من يعود في عذف إلى هذه الفكرة ، وتلك كما قلنا هي فكرة لوثر الكبيرة . فما يفعله الإنسان ليس إلا خطيئة وذنبا ، وطيبة الله تفضل فلا تنظر إلى خطايا الإنسان ، وكل ما يستطيعه الرب هو ألا يحاسب الإنسان على تلك الخطايا ، ولكن ذلك لا يمنعها من أن تظل خطايا . قائلة نفسه لا يستطيع إزائها شيئا اللهم إلا عدم محاسبتها عليها .

وفي هذا إنكار تام لقيمة الإنسان ، إنكار طريقته ولنشاطه الخاص ولقدرة العقل ، وهي نظرة مسرفة في مصادتها للطبيعة ، ولكنها ليست كما قلنا نظرة أساسية في صيغ الديانة البروتستنتية كلها ، فالنزعة الحرة في تلك الديانة قد تخلصت من تسلط فكرة الخطيئة التي تثقل الإنسان ، وبذلك أصبحت البروتستنتية في أحيان كثيرة مذهبا أكثر اعتدالا . وأما لوثر فقد كان وفيا لتقليد مسيحي قديم . ونحن نعلم إلى أي حد استغل أنصار جانسنيوس^(١) هذه الفكرة التي نتحدث عنها الآن كما أن بسكال قد جنح إليها أحيانا . القضاء السابق والعون الإلهي الذي لا يقهر تلك هي معتقدات مذهب جانسنيوس الخفيف . مذهب « المسيح الضيق الأذرع العاجز عن أن يحتضن العالم » كما يقول عنه بوسويه .

ومحـن نستطيع أن نجد هذين التيارين في الحكم الذي تصدره المسيحية على الحكمة القديمة ، وذلك لأنها لم تستطع أن تنقض يدها من تلك الحكمة ، فأباه الكنيسة الرومانيون

(١) جانسنيوس : Jansenius تيس ولد في الأراضي الوطينة سنة ١٥٨٥ ودرس في جامعة لوفان وهناك تسمى باسم جانسنيوس أي ابن جان (ابن يوحنا) وقد درس مذهب القديس أغسطين مع صديق له دراسة عميقة وبخاصة فيما يختص بالملامة بين نعمة الله أو عونه وحرية الإرادة . وقد أودع نتائج بحثه هو وصديقه كتابا بقلمه عنوانه أوجسنيوس Augustinus . ظهر هذا الكتاب بعد موت المؤلف سنة ١٦٤٠ وقد سماه بهذا الاسم لاعتقاده أنه قد سدر فيه عن آراء القديس أغسطين الحفيظة فما يخش بالعون الإلهي ، ويحل أرائه هو أن البشر منذ الخليقة الأولى لم تعد لهم حرية داخلية وذلك لأنهم يخضعون طورا لنحكم الجسم وطورا لعون الإله ولو أن الله أعدم دائما سموات لا ارتكبوا خطايا ولكنهم يرفضون أحيانا أن يعدم بذلك العون فيتركهم فريسة لأجسامهم التي تقودهم إلى الشر . وإذا فلا خلاص بغير عون الله . وهذا المذهب يخالف مذهب البابوية المنبر الذهب المام في المسيحية والذي يقول إن الإرادة الإنسانية حرة وإنما إذا كنا نرتكب خطايا فليس ذلك لأن الله يرفض أن يمدنا بعونه بل لأننا نفضل الشر على الخير . ولهذا تغير مذهب أوجسنيوس بدعة وثارت حوله مناقشات طويلة في فرنسا استورد فيها باسكال وبوسويه وغيرهما . (المترجم)

قد عاشوا على الحكمة القديمة . وفلسفة القرون الوسطى المدرسية scolastique ليست إلا استخدماً للفلسفة القديمة وفقاً لمبادئ الدين المسيحي .

فالقديس روما مثلاً قد ابتدأ تلميذاً أميناً لأرسطو ، ولم يتركه إلا عندما أدرك أن هذا الفيلسوف ليس مسيحياً ما دام لا يعرف الإله المكون من ثلاثة أشخاص . وفي الحق أن المسيحية لم تجهل التفكير القديم ، وإن كانت قد تسامحت معه أحياناً ورفضته أحياناً أخرى تبعاً للاتجاهين اللذين ميزنا بينهما .

وبمقاربة هذه المشكلة التقليدية الخاصة بفضيلة الوثنيين لم يكن من الممكن ألا ترى المسيحية تلك الفضائل الرائعة التي تحلى بها حكماء العالم القديم . وكان هذا هو السبب في ظهور الحلول التي ذكرتها . فمن الآباء الروحانيين من ودّ لو يعترف بتلك الفضائل ويعزوها إلى الطبيعة إلى حد ما ، ومنهم من يفضل أن يفترض تدخل العون الإلهي عند أولئك الحكماء . وأخيراً قال بعضهم إن فضائل الوثنيين ليست إلا مظاهر وإنها في الحقيقة ردائل فائقة . وهذا الرأي ، وإن لم يكن هو رأي القديس أغسطين^(١) على وجه الدقة ، إلا أننا نجد عنده ما يشابهه . فلنذكر سقراط الذي ضرب المثل للفضائل الإنسانية والذي مات في نبل إلهي فهو أيضاً قد هزم الموت ، وربما كان في ابتسامته من الانتصار مثل ما في دعاء المسيح وهو بالجحوة^(٢) .

والمسيحيون لم يستطيعوا أن يقولوا عن هذا النبل ، ولم يجروا أن يهاجم سقراط إلا اثنان أو ثلاثة من كتابهم اللاتنيين ؛ وأما الآخرون فقد طبقوا على حالة «سقراط» التفسيرات التي ذكرتها ، وإن لم تحل في الحق من شيء من التكافؤ .

وعلى نفس النحو سارت الأمور أثناء تاريخ المسيحية كله . ففي نفس الوقت الذي صاح فيه «إرزم» العالم بالإنسانيات المسيحية الحكيم ، بتلك الجملة الجميلة «أيها القديس سقراط ادع لنا الله» ، حاج «الإصلاح» ضد سقراط وضد حكمة القدماء الفاضلة .

(١) القديس أوغستين : Augustin هو أشهر آباء الكنيسة اللاتينية (٣٥٤ م — ٤٣٠ م)

ابتدأ حياته بالانتماء إلى الفئات ثم تأثر بتعاليم القديس إمبرواز فاعتنق المسيحية . ومن أشهر كتبه «مدينة الله» و «الاعترافات» و «رسالة في العون الإلهي» ، ولاعتراقاته بنوع خاص قيمة إنسانية بالغة . (الترجمة)

(٢) الجحوة : جيل إلى جوار بيت القديس تقول المسيحية إن المسيح قد صلب فوقه . (الترجمة)

فلنخرج من هذا الدرس بتلك الخلاصة ، وهي أن المسيحية في بعض صيغها تقبل إلى حد ما وجود أخلاق طبيعية وأنها لم تستطع أن تتجاهل تلك الأخلاق التي وجدت بالفعل والتي مارسها العالم القديم كله وجزء من العالم الحديث ، وإن كانت تعمل طبيعياً إلى الخط منها في سبيل تلك الأخلاق الإلهية التي تخطط أمام الإنسان آفاق الحياة الخالدة ، والتي تغمزه بأشراقها ، وتغير من مظهر كل عمل مقدس تستطيع طبيعته .

وهي تزداد تعلقاً بالأخلاق الإلهية كلما ازدادت نظرتها إلى الطبيعة البشرية تشاؤماً . وفي الواقع أن أساس هذه المناقشة هو طريقة تصورنا للطبيعة البشرية . فهناك من يفكر وفقاً للعقل وللطبيعة ، وفلاسفة العالم القديم هم ذوو السبق في هذا الاتجاه وهم أساتذته . وهناك ذلك العدد الجرم من الناس الذين يوازنون بين الطبيعة وبين عالم الإيمان القسح الغامض . والمسيحية التي اتخذناها مثلاً ليست إلا حالة خاصة ، ومن الممكن أن نجد في كل البيانات الأخرى مشكلة كذلك التي درستها .

والآن ، ما هي المآل وما هي التوضيحات التي يدفعها عقل الإنسان وإحساسه ثمناً لسيطرة الإيمان على النفس البشرية ؟ ذلك ما سوف نراه في الدرس الآتي :

٢ - الإيمان

يمكن تلخيص الدرس السابق في كلمات قليلة : الأخلاق المسيحية تفترض قبل كل شيء التمييز بين ما هو طبيعي وبين ما هو إلهي . الطبيعة البشرية عاجزة عن أن ترتفع بذاتها إلى الواجب الأخلاقي وبخاصة إلى السعي وراء الغايات التي يندبنا إليها الوحي الإلهي . وإذن فبدون تدخل الله دخلاً دائماً ، بدون ذلك الأثر الفعال الذي تحدته القدرة الإلهية في الطبيعة ؛ الأثر الذي نسميه عون الله أو رحمته (Grace) ، سيظل الإنسان ضالاً في حياتنا الأرضية عاجراً عاجراً تماماً عن أن يصل إلى غايته الحقيقية التي يحددها الدين . وفي هذا الدرس نريد أن نستعرض معنى الفضيلة عند المسيحي . نستعرض ما في المثال الأعلى للحكمة التي تقدمها المسيحية للإنسان من أصالة وجدة . وإنه لمن البين أن الفضائل الأساسية التي تلحق بها كل الفضائل الأخرى هي تلك التي موضوعها الله ما دام هو الخالق للإنسان ، وهو الغاية التي إليها يسعى ، وهذه الفضائل الدينية هي : الإيمان والأمل

والإحسان . وأما فضائل الحكمة القديمة كالأعتدال والتبصر والعدل ، الخ ، فإنها وإن ظلت موفورة التبجيل إلا أنها تستمد كل قيمتها من الفضائل العليا . والمسيحي — كما قلنا في الدرس السابق — يحب إخوانه في الإنسانية ، لا لأنهم بشر مثله فحسب بل لأنه وإياهم أبناء « أب » واحد . ولما كان الإيمان هو الفضيلة التي تربط بين الإنسان والله ، فإنه هو أيضاً وسيلة الاتصال بالعالم العلوي الإلهي . الإيمان هو الذي يقوده إلى الأمل وإلى الحب . الإيمان والأمل والأحسان (محبة الغير Charité) تلك هي الفضائل الثلاث الكبيرة في المسيحية . ونحن نحاولون الآن عرض تلك الفضائل وإيضاح مضمونها والبحث عن نواحي الطبيعة البشرية التي يتصل بها ذلك المثل الأعلى ، من وجهة نظر الباحث في علم النفس .

هناك اعتقادات تعدو أسسها . فعندما يبرهن أمامنا على نظرية هندسية نصدق بها . ولكن تصديقنا لا يعدو البرهان ، وعندما نتناول إحدى وقائع الماضي يكون تصديقنا أقل ثباتاً ، وذلك لما يخاطبه من بعض الشك ومن جانب كبير من الاحتمال ، وإن كنا أحياناً نهمل ذلك الشك ونعتقد أننا متأكدون .

في الحالتين السابقتين موضع نظرنا إما أفكار وإما وقائع . ولكن هناك اعتقادات تصدر عن عواطفنا ، وذلك مثلاً عندما يحلو لنا أن نؤمل في مستقبل الإنسانية خير من حاضرها فنتحدث عن أطراد التقدم . وتلك أفكار تقوم بالريب على أساس من بعض الحقائق الثابتة . كلاحظتنا أن الحضارة الإنسانية قد تقدمت بأطراد في بعض النواحي . ولكن عواطفنا ورغبتنا ومحبتنا تعيننا على تخطي حدود ما يجب عقلاً أن نأمله وأن نعتقد . هل المستقبل سيكون كالماضي في تطور الجنس البشري ؟ وهل البربرية أن تثب على الإنسانية من جديد ؟ ذلك ما لا نعلمه ولكننا نحلو لنا أن نعتقد وأن نأمل . هناك أناس يؤمنون إيماناً حاراً بأفكار كهذه . هناك رجال تنزل فكرة التقدم لأطراد من نفوسهم منزلة الإيمان الديني .

وأخيراً هناك أشياء تؤمن بها بالعادة وبحكم الضغط الاجتماعي . هناك معتقدات كثيرة لم نشهَر قط أصولها . هناك أناس كثيرون يؤمنون « لأنهم قد علّموا أن يؤمنوا » والبشر كافة يشبهون في بعض النواحي أولئك المؤمنين . هناك أشياء كثيرة نسلم بها ولم يحدث

اطلاقاً أن شككنا فيها ، وذلك لأننا نسميها نقال أو نراها تفعل ، والمعتقدات السياسية أو الأخلاقية عند كثير من الناس لا أساس لها غير هذه المبادئ . وإذن فهناك — إن جاز ذلك التعبير — ثلاث صيغ كبيرة للاعتقاد ، وسوف نرى أن هناك كذلك ثلاث صيغ كبيرة للإيمان ، وذلك لأننا إذا كنا قد استطرنا هذا الاستطراد ، فإننا فعلنا ذلك لكي ندل على أن الإيمان الديني ليس إلا نوعاً من الاعتقاد .

وأول صيغة هي ما يمكن أن نسميه بالإيمان الضمني . ذلك الذي يقوم على العادة ، على الإيحاء الاجتماعي ، على الحكاية .

والثانية تقوم على الإحساس . نؤمن لأن الإيمان يشيع رغبات القلب . نؤمن لأن الإيمان فرض محبوب ، فرض يصلح لطبيعتنا البشرية .

وأخيراً نؤمن لأن لدينا أسياًياً تحملنا على الإيمان ، وإن تسكن الأسباب متفاوتة الصحة في سلم كامل لقيمها ، ولكننا مع ذلك نؤمن ونؤمن مستمدين إلى أسباب .

وأكبر رغبة عند الرجل المسكون تسكون علمياً هي أن يعطى إيمانه — ما استطاع — صبغة عقلية . نحن نحاول ما استطعنا أن نصل بمعتقداتنا إلى مرتبة اليقين ، فإذا لم نصل إلى ذلك — وكنا من رجال الفكر الذين يأبون أن يتابعوا في سذاجة قلوبهم وشبهواتهم — بقي في نفوسنا شيء من التردد والشك والاضطراب والصيق ، وأحسبنا أننا لسنا راسخين في اعتقادنا رسوخاً تاماً .

وهذه ليست صفة الرجل المؤمن . وإيمانه إن تسكون له قيمة إذا اقتصر على ما هو ثابت ثبوتاً يقينياً ونشأ عن ضبط الحقيقة العقلية . فنحن عند ما يبرهن لنا على نظرية هندسية لا نستطيع أن نعتقد أن الحقيقة لا تتفق وتلك النظرية ، ومن ثم لا يكون لنا فضل في الجزم بشيء . لا نستطيع الإفلات من وضوحه . والاعتقاد الذي يتسكون على هذا النحو المادي ليس إلا شيئاً طبيعياً ، شأنه شأن كل عملية من عمليات العقل البشري . ولكن الرجل المؤمن كما قلنا يحاول على العكس من ذلك أن يتصل بالله يعدو حدود العقل .

وكما أن الأخلاق الإلهية شيء . مغاير للأخلاق الطبيعية ، حتى نراها تملأ على المؤمن واجبات لا عليها القلب ، كذلك الأمر في الإيمان : فهو يملأ أنواعاً من الاعتقادات التي لا علاقة لها بالعقل .

ولننظر في الاعتقاد المسيحي : إله ينزل إلى الأرض ليفتدي الإنسان ؛ إله في ثلاثة أشخاص ، هذا الاعتقاد لا يماشى العقل ، ورجال اللاهوت أنفسهم يعلمون ذلك حق العلم .
واللؤلؤة (Déistes) ^(١) أنفسهم يترددون إزاء إله كهذا مكون من ثلاثة أشخاص ؛ إله له طبيعتان : طبيعة إلهية وطبيعة بشرية . يترددون إزاء كائن خالد صمد يصبح إنسانا في عالم كائن إنسان ليفتدي خطايا البشر . إن في المسيحية أنواعا من المعتقدات العجيبة التي يلقى أرسخ المدافعين عنها إيمانا أكبر الصعوبات في تبريرها . ومعنى ذلك أن الاعتقاد شيء غير عقلي تؤمن به أحيانا لأسباب عقلية وأحيانا أخرى لأسباب غريبة عن العقل . ومن ثم ، فالإيمان الديني لا يمكن أن يكون إيمانا عقليا حقا . ومع ذلك يسعى هذا الإيمان إلى أن يكون عقليا . لماذا ؟ لأنه بدون تبرير عقلي يمكن لأي اعتقاد أن يبدو شيئا مشروعا . وإذا كنا نستطيع أن نؤمن معفين أنفسنا من فحص أدلة ذلك الإيمان ، فلماذا لا نؤمن عندئذ بكل الخرافات التي ترونها الأساطير القديمة ؟ ومن هنا وجب أن تكون لدينا أسباب وأن تقدمها . واسكنه إذا كانت الأسباب مسرفة الوفرة ، خرج الإيمان الديني عن أن يكون قلبيا حقا صادرا عن إلهام من الروح المقدسة . ومن هنا الحيرة التي يقع فيها المسيحي فيما يتعلق بالإيمان .

الشي تنفث شيئا من الحياة في هذا المرض النظري ، دعنا نأخذ بسكال ^(٢) كمثال . وهو قد حلل الإيمان المسيحي تحليلا بالغ العمق فقال بوجود ثلاث وسائل للإيمان : العقل والعادة والإلهام . العادة وسيلة ماسميتها بالإيمان الضمني ، والعقل وسيلة الإيمان العقلي ، والإلهام في نظر الباحث النفسي وسيلة الإيمان العاطفي . لا عرف أو للعادة عند بسكال فضل

(١) les déistes « اللؤلؤة » هم أولئك الذين يقولون بوجود الله والدين الطبيعي وينكرون الوحي والرسل ؛ وعملهم بفرنسا في القرن الثامن عشر روسو وفولتير ومونتسكيو . (الرحم)
(٢) بسكال Blaise Pascal عالم بالرياضيات والطبيعة وفيلسوف فرنسي شهير حدث له حادثه بجوار جسر في Neuilly على مقربة من باريس ومنذ ذلك الحين أخذت تقراء له مشاهد هذيانة يرى فيها حوة إلى جانبه يكاد يسقط فيها فاتحه منذ ذلك الحين إلى الدين واعتزل في دير بوررويال Port-Royal حيث أخذ نفسه بالتقشف والزهد وقد دافع عن مذهب جينيبيوس في « خطابات الرقيقة » وهاجم خصومة اليسوعيين أعنف هجوم . وهو كاتب مفكر ذو عبقرية فذة . ولقد مات قبل أن ينتهي من إتمام « دفاعه عن المسيحية » فنشرت الأجزاء التي كتبها بعنوان « Les Pensées » : « الأفكار » . ولد سنة ١٦٢٣ م ومات سنة ١٦٦٢ م ؛ وأراؤه التي يبسطها المؤلف موجودة في « الأفكار » . (الترجم)

كبير إذ تحو العقبات من سبيل الإيمان ، فالرجل الذي يأخذ — قبل أن يؤمن — في تأدية الشرائع كما يؤديها المؤمن بعد نفسه الإيمان بعمله هلهل . وذلك أولا لسبب سلبى هو محو النوع من الحياة لا يتفق والإيمان ، وأنت إذا أسلمت نفسك للذات والشهوات لن تصل إلى الإيمان مهما أجهدت عقلك . وعلى العكس من ذلك عش كما لو كنت مؤمنا ، وأرغم نفسك على ذلك النوع من الحياة تر أنك قد حظمت العقبة الأساسية . إننا بعمل ما يعمل المؤمن نصل أحيانا إلى أن نوحى لأنفسنا بالإيمان نفسه ، وهذه ملاحظة نفسية بالغة العمق . ونحن نعلم أنه في تصنع عاطفة ما يبدء بالإحساس بها . فإذا عملنا على التمسك بذلك الموقف وأخذنا في تنمية البذرة لن نلبث أن نخلص من عملنا هذا بصورة تخطيطية صادقة لتلك العاطفة .

وكذلك الأمر في الإيمان . فالرجل الذى يرغم نفسه ويستبيله فيأخذ من الماء المقدس يمكن أن يبدأ في الإيمان بتصنع صادق يصبح في النهاية إيمانا قويا . وللعادة أثر آخر فهي تمكن للاعتقادات وتثبت في النفس أعراق النتائج والحجج التي تصل إليها . وهذا مبدأ آخر ، وذلك لأننا لسنا الآن إزاء إرغامنا لأجسامنا وإنما نحن إزاء مؤمن اجتمعت لديه أسباب الاعمان ، وأنت العادة فتثبت في نفسه أعراق النتائج التي استخلصها مما لديه من حجج ، وبذلك أعفته من وضعها باستمرار نصب عينيه .

والوسيلة الثانية هي العقل ، وبسكال بلا ريب لا يترك له إلا مجالا ضيقا . وسوف نرى لماذا فعل ذلك . ومع هذا فإنه يستخدمه . فهو يستخلص من الانتقادات التي يوجهها العقل لنفسه سببا للإيمان . وما هي العقبة الكبرى التي تعترض المسيحي ؟ أليست العقل الذى يناقش الدين ؟ ! ولكن العقل بمقدوره لنفسه أن يلبث أن يعترف بوجود عدد كبير من الحقائق التي تتجاوزها ، فيعجز عن إدراكها ، وبذلك يسلم بأن الحقيقة المطلقة ليست في الواقع في متناولها ، فإذا صحح ذلك فلماذا لا نسلم بأن الاعتقاد الذى يعدو العقل يمكن أن يكون صحيحا ؟ وبسكال يحاول أن يظهر أن اليقين نفسه ، وأن الوضوح فيهما شيء لا يمكن التدليل عليه ، وأذا نسلم بنوع من الجبر الداخلى الذى لا يمكن تبريره ، وهو أشبه ما يكون بالغريزة « إننا نأخذ حججه التي لا يعرفها العقل » . قلب وغريزة ومبادئ . وعالم الهندسة نفسه يصل في نهاية برهانه إلى أشياء من الوضوح بحيث لا تقبل برهانا ، وهو يسلم بها بحافز شعورى لا بإيمان عقلى يمكن تبريره . ومن ثم فإنه لما كان القلب عند بسكال هو الذى يحسن

وجود الله لا العقل ، فإن ذلك الإله الذى يدركه القلب يصبح إلهاً مشروحاً أمام العقل بحكم نقد ذلك العقل لنفسه . ولكن هذا ليس معناه عدم وجود أسباب الإيمان ، فهناك مثلاً معجزات المسيح وفيها يرى بسكال سبباً للإيمان ؛ ولكن العقل يقبل الشك لما فيه من ضياء وظلمة ، وفي ضيائه أحياناً من الاضطراب ما يمنعنا من أن نستسلم إليه طائعين ، ومن ثم يعجز بنفسه عن أن يحملنا على التسليم .

وإذن فأسباب الإيمان ليست حاشمة بالنسبة إلى المؤمن ، ووظيفة العقل الأساسية في الإيمان العقلى ليست إلا فى نقده لنفسه . وهذه الفكرة قد استخدمها رجال الدين مرات كثيرة محاولين تحطيم العقل بالعقل نفسه ، وذلك خدمة للإيمان .

والوسيلة الأخيرة هي الإلهام . الإلهام عند بسكال هو الشعور القلبي الذى يحمل الإنسان على أن يهب نفسه . يهبها هبة تامة كما يفعل الموهوبون . الإيمان أشبه ما يكون بالوله ، ولكن الإلهام أيضاً متفاوتة إلهية — فيض من الله .

بفضل الإيمان نستطيع فهم الإنسان ، وكلنا يذكر تحليلات بسكال الشهيرة . الإيمان يمكننا من أن نشمل بنظرة واحدة عظمة الانسان وحقارته . وهو يحاول أن يجمع في الحكمة المسيحية بين المذاهب المتعارضة في الحكمة القديمة فيرى أن النفس عند الرواقى والنفس عند البيرونى Pyrrhonien^(١) ليستا إلا أجزاء من النفس المسيحية . ليستا إلا أشلاء من الطبيعة البشرية الكاملة ، إلا حظاً من نفس إلهية . النفس البشرية عظيمة وحقيرة معاً . متضعة ولكنها غير محدودة ، نفس عجيبة بعلوم تنهاى حدودها .

وليس ثمة غير كلمة واحدة نكّل بها النقص عند بسكال . تلك الكلمة هي ما أشرت إليه سابقاً وهي التى تعوز الصورة التى صورها الإيمان المسيحى وتجعلها غير كاملة ، وأعنى

(١) البيرونى Pyrrhonien نسبة إلى بيرون : Pyrrhon أول فلاسفة الأغريق الشكك في القرن الرابع ق م فقد كان ينكر استطاعة الإنسان أن يصل إلى الحقيقة وعنده أن السكائات العضوية خاضعة باستمرار لتجدد مستمر ومن ثم فنحن لا نستطيع أن ندرك غير مظاهرها الخارجية ونحن نبقى دائماً عند البشر أخطاء مختلفة ، متناقضات في التفكير وخداع من الحواس وإذن فالبحث عن الحقيقة لا يستند إلى شيء ثابت ولذلك فن واجب الحكم أن يتوقف عن الحكم فهو يتبع المظاهر دون أن يحكم بحقيقتها وفي ميدان الأخلاق يدعو إلى أن نصل إلى سعادة سلبية تنلخص في عدم التأثير وهذا الشك الذى قال به بيرون عظيم الخطر على نشاطنا الروحى وهو يختلف عن شك ديكارت النهجى الذى اتخذته الفيلسوف الفرنسي سبينوزة إلى اليقين وأما عن أخلاقه فمن البين أنها تتفق مع الأخلاق الرواقية (المرفج) .

خوفه من تحكيم العقل ذلك الخوف الذي نجده في « الأفكار » . فهذه القسمة ليست من فنيات الديانة الكاثوليكية ، وفي المذاهب المدرسية الكبيرة أوضح دليل على ذلك . فالكاثوليكي يستشهد بالعقل في تأييد الايمان ما استطاع ، والمذاهب المسيحية الكبيرة تطمح إلى حد ما إلى أن تدلل على أن الايمان الديني استعزاز للطبيعة البشرية . فهناك مفكرون كالقديس توما مثلاً قد توفروا للتدليل على أن الله في قمة المعرفة البشرية إذا صح ذلك التعبير . هناك اللاهوت عقلي وهناك دين طبيعي ، وهذا الدين الأخير هو الذي يهد السبيل للديانات المرسلة ، ثم إن العقل هو الذي يمد وشائج الايمان العقلية كوجود الله مثلاً ، وهو يفعل ذلك بفضل قواه الذاتية .

ولكن بسكال قد رفض هذه النظرية لأنه كان يحذر الانسان ، ولأنه كان يعمل ضد الجزويت ، أولئك الذين كانوا ينجحون بالدين إلى الناحية الدنيوية ، ويسلمون للطبيعة البشرية بالشئ الكثير ؛ ومع ذلك فقد استخلص من تجارب الجزويت في التربية وفي الدين ملاحظات كثيرة كتبها عن العادة .

هذا مثل للرجل المؤمن نستطيع أن نأخذه كأ نموذج الايمان المعقد الكامل تقريباً ، وذلك مع مراعاة التحفظ الذي ذكرته . ونحن نلاحظ حولنا ضرراً بمتعددة من الايمان : نلاحظ مؤمنين بالعادة يذهبون إلى القديس محاكاة للغير واحتراماً للضغط الاجتماعي ، ومؤمنين متقدمين مضطربين متقلبين ، وأخيراً مؤمنين متعقبين متفاوتي التوفيق في حاجاتهم . هناك « ضروب من الطبايع البشرية » والنفس الواحدة تمر بعدة أنواع متوالية من الايمان . وقد قال جان جاك روسو إنه قد آمن في طفولته بالضغط ، وفي شبابه بالعاطفة ، وفي نضوجه بالعقل ، وفي شيخوخته لأنه كان دائماً قد آمن .

والآن فلنبحث على عجل عن طبيعة ذلك الايمان الذي خططنا سبيله — علام يرتكز وعلى أي الخصائص البشرية ينهض ؟

الايمان الضمني قبل كل شئ . نتيجة لمزاولة الشعائر وللضغط الاجتماعي . لمزاولة الشعائر أولاً ، ففي كل شعيرة منهج يدعو إلى الايمان . يؤديها الفرد في جو فكركي إذا صح هذا التعبير . يأخذ من الماء المقدس فيميش في جو دينه . وهو لا يقف عند مزاولة بعض الأعمال اليدوية ، ففي عمله هذا ما يهد للايمان كما قلنا . كما أن هناك شعائر أخرى شفوية

كإصالة مثلاً وكقراءة الكتب المقدسة . الطقوس تسوق المواظب عليها في أعقاب دينه
ويعينه على أن يحيا الحياة الإلهية . والسنة المسيحية بأعيادها ليست احتفالاً مستمراً
بحياة المسيح ؟

الحياة المستمرة وسط الذكريات التي تتعلق بأحداث ما ، تجذبنا إلى تلك الأحداث
وكأننا قد نؤمناً نموياً مغناطيسياً . ونحن نعلم الدور الذي يريد « أوجست كنت » من
الاحتفال بالأعياد أن يلعبه في ديانة الإنسانية التي نادى بها .

ومن الناحية الأخرى كثيراً ما يصحب الطقوس نوع من الإثارة والهنوس إذا تبادل
المواظب وتمتد ، ونحن نعلم كيف أن الجماهير تنهوس عندما ترند عاطفة كل فرد إلى الآخر
وتتقدح معها ، وكل من رأى جمهوراً متحمساً يستطيع أن يلاحظ تلك الظاهرة .

وأخيراً يلعب الضغط الاجتماعي دوراً هاماً ، فكل عضو في جماعة دينية يتشبع بإيمان
تلك الجماعة برد فعل آلى منها . نحن غرقى في الهوة الاجتماعية التي تحوطنا وفيها أشياء
كثيرة لم نكنونها بأنفسنا ، ثم إن الجماعات الدينية منظمة تنظيمياً قوياً ، وهي تلك التي تدعم
معتقداتها وطقوسها أنواعاً مختلفة من الجزاءات جزاءات : على الآراء بل وجزاءات بالحرمان
لمن يخرج عن الدين .

والإيمان العاطفي أمره بسيط ، فهناك أشياء كثيرة نعتقد بها لأننا نرغب فيها ونحبها .
والرجل المؤمن ، الرجل المتعب ، يسلم نفسه بكل جوارحه إلى ما يمتدده . وهو يؤمن لأن الدين
يحتق رغبته . وما مصدر قوة الدين وسحره ؟ هو اتفاقه وبعض الميول العميقة في الإنسان .
الدين المسيحي إجابة لبؤس الإنسان وعجزه وحاجته إلى الخلاص بفضل عون خارجي ، وبهذا
يتميز الرجل المسيحي .

في الوقت الذي أخذت فيه الحضارة القديمة تتروخ وأخذ العالم الأغربي الروماني
يفنى ، رأينا شيئاً دينية ومعتقدات أجنبية تنهض في الإمبراطورية وقد أتت من كل جهات
العالم وبخاصة من بلاد الفرس ومصر وسوريا وفرنچيا وكل هذه المعتقدات تؤكد عجز
الطبيعة البشرية . والحاجة إلى تجديد الحياة بمون إله — إله يقامى الموت فداء لمن يؤمن
به — ليست في بعض مراحل التاريخ إلا هبة من الطبيعة البشرية ؛ والديانات تأتي عندئذ
لتشبع تلك الحاجات بما تقترحه من معتقدات . وفي الديانة المسيحية أشياء كثيرة تشبع

ما تنهفوا إليه بعض النفوس وما تستشعره من عواطف ؛ فكل أولئك الذين يحسون بخطيئة أصيلة قد دنست أرواحهم أعحق تدنيس ، كل أولئك الذين يحسون بمعجزهم المطلق وعدم قدرتهم على عمل شيء بأنفسهم ، كل أولئك الذين يقولون مع الشاعر إنهم لا يستطيعون عمل الخير الذي يحبونه وإنهم يعملون الشر الذي يفضونه ، كل هؤلاء الناس يناديهم ويغريهم ويسحرهم الاعتقاد في الفداء والتجسد ، الاعتقاد في دين الخلاص .

والعقل يحاول أن يدلل ، ولكن الإيمان لا يسمح له بأن يسرف في ذلك التدايل ومن ثم جاء عدم ثبات ذلك المزيج الذي يمكن أن نسميه الإيمان المتعقل . وانظر إليه بعمل في تدعيم المعتقدات الدينية .

نحاول اثبات الحقيقة التاريخية للكتب المقدسة ولوجود المسيح ولحدوث معجزاته فعلاً ، ثم نقول إنه إذا كان كل هذا صحيحاً تاريخياً فهذه الشخصية لا يمكن إلا أن تكون إلهاً ، ومن الجهة الأخرى نقول إن العقل ثبت وجود إله لا يمكن أن يخطئ أو أن يخطئنا ، وإذن فهذه الشخصية هي ذلك الإله الذي لا يمكن أن يُعلم البشر شيئاً غير الصدق المستقر في طبيعته الإلهية ذاتها . ثم نزع أن قد علم البشر كل تلك المعتقدات التي يدعو إليها الدين .

تلك هي بطولة العقل في محاجته عن الدين محاجة تدعو المؤمنين إلى أن يبحث في التاريخ وفي الفلسفة عن أسباب لإيمانه بالرسالة . وكل الصعوبات التي تنشأ عن هذا الموقف قد أحس بها مؤمنون ومتدينون كثيرون . ولا شيء أدعى إلى الخيبة من البحث عن الحقيقة التاريخية للكتب المقدسة وذلك لأن من يأخذ مخلصاً في ذلك البحث أن يثبت أن يصل إلى أشياء نفابر ما يقول به الإيمان مغايرة تامة . وأما عن الفاسفة فهل هناك ما هو أوهى من الأسس الفلسفية للإيمان الديني ؟ ولكن خاصية الإيمان هي في أن يرتفع المؤمن فوق تلك الاضطرابات وأن يعبّر — في وثبة — تلك المنطقة المعتمنة التي تسكن بها الحقيقة . وبذلك يتخطى اليقين العقلي ليقفز في هوة الإيمان .

على هذا النحو يتكون الإيمان من كل تلك القوى التي حاولت تمييزها وتجليها ، قوى خارجية آية : إلهاء ومحاكاة وضغط اجتماعي وعادة ، ثم قوى عاطفية شعورية وأخيراً تلك المحاولات العقلية التي تحدثت عنها .

في نهاية تلك السبل إلى الإيمان نجد يقيناً لا حدود له ، وفي هذا ما يدعو إلى الغرابة

إذ أنه ليس لدى القتل البسيط ما يقرر به ذلك اليقين .

هذا عن عرض الإيمان وتحليله ، وبفضله يتصل المسيحي بالعالم الإلهي ، وبذلك يتمكن من عدد من الخيرات التي يأملها ؛ وهو محمول على محبة الكائنات الإلهية التي تحيا في تلك الجماعة الروحية المندمج فيها . وأما أن حبه خالص أو مشوب بمصلحة فذلك موضع الجدل بين علماء اللاهوت ، والجدل بين علماء النفس .

منذ الوصول إلى الإيمان تبتدى الحياة الإلهية ، الحياة الدينية الحقة بالنسبة للؤمن ، وتصبح لكل أعماله قيمة خاصة . فكوب الماء الذي يقدمه لفقير يقدمه باسم الله .

وهكذا تتزاوج الحياة البشرية بحياة دينية إلهية وهذا هو أساس المسيحية . مزاجية الحياة الطبيعية ، مزاجية الحياة البشرية بذلك العالم الآخر الذي يدعو في نظر المؤمنين كل ما يكشف عنه عالمنا هذا ، تلك حقيقة قد حاولتها كل الديانات الواحدة تلو الأخرى . ولقد أخذت المسيحية كمثل وهي بالنسبة إلى الديانة التي من الطبيعي أن تعرض لى . ولكنه من الواجب أن نعترف أنها ليست الوحيدة التي تفكر على هذا النحو ، فمثل الديانات تفكر نفس التفكير . وحتى عند اليونان القدماء ، لم يتحدر من فكرة الدين غير القليل من الحكماء . ولم تعد فكرة الطبيعة إلى الظهور إلا رويداً رويداً في عصر النهضة ، تلك الطبيعة التي كانت قد نسيت وجحدت .

والآن فلنتقل من هذا التحليل المجرد إلى الحقيقة المحسوسة التاريخية الحية . ماهي القدسية المسيحية ؟ من هم أعلام المسيحية ؟ وكيف تحقق في الواقع ذلك المثل الديني الأعلى الذي ثبت في الإيمان ؟

٣ — القدسية

سنحدث اليوم بالتفصيل عن الصور الأساسية للمثل الأعلى المسيحي كما تحقق في الواقع . لكل حضارة أبطالها . والبطل رجل يشخص ويمثل — على نحو جليل — ما يمكن أن نسمة قيمة : قيمة أخلاقية أو قيمة اجتماعية أو قيمة سياسية تكون في وقت ما جزءاً من المثل الأعلى لهيئة اجتماعية ما .

البطل إذن هو ذلك الرجل الذي يمثل على نحو جليل فضيلة أو صفة تقدرها هيئة

اجتماعية ما تقديراً خاصاً ، ومن ثم فهو إلى حد ما رمز لتلك الهيئة وكأنه مثل واقعي ومثالي معاً : ممثل يلعب تاريخها . هو النموذج للفضل والقدسية ، ممثل للفضيلة . والهيئة الاجتماعية التي تتبين فيه مثلها الأعلى المشرق ، مثلها الذي تعزبه — نراها وقد أُلْهِتْهُ إلى حد ما . في الديانات القديمة مثلاً ، كثيراً ما رأينا الأبطال يصبحون أنصاف آلهة . وحتى في الحضارات الأحدث من ذلك نرى نوعاً من التآليه الروحي والمعنوي لأعلام الإنسانية المبرزين . ونحن جميعاً نحمل نوعاً من التقديس اعطاء الرجال الذين كشفوا لنا عن الحياة الأخلاقية والعقلية ، ولكن ذلك التقديس ليس تقديساً دينياً إذ يظل في حدود الروحية الفردية . المسيحية أبطالها ككل هيئة اجتماعية ، ولكن هؤلاء الأبطال يسمون قديسين لأن القدسية هي المثل الأعلى للحكمة المسيحية . وكما أن الرواقيين مثلاً كانوا يعجبون بهرقل ويحولونه كـنموذج للشجاعة التي تجرؤ أن تجابه كل المخاطر فكذلك المسيحيون يرون في القديس كل الفضائل الجليلة التي حاولنا في الدرس السابق أن نحدد ملامستها الإلهية . الأبطال في المسيحية يلعبون دور الوسيط كما كان يلعبه أبطال الحضارات القديمة . لقد وجدت عبادة القديسين في المسيحية كما وجدت عبادة الأبطال في الوثنية الأغريقية . فلتنظر عن قرب في مسألة القدسية . من الممكن أن ترتفع كل الفضائل الدينية إلى درجة عالية وبذلك تصبح جزءاً من المثل الأعلى للقدسية . ففي المسيحية مثلاً نجد أنواعاً من القديسين ، قديسين أصبحوا كذلك لأنهم رأوا في الفقر عبادة فأعرضوا عن طبيبات هذا العالم ، وآخرون لأنهم كانوا من الرسل أو من كبار الملوك المسيحيين فحسب . نعم إن المثل الأعلى في القدسية قد تطور خلال العصور . والهيئة الاجتماعية بهما حرصت على أن تظل كما هي ، والجماعة الدينية — وبخاصة الكنيسة الكاثوليكية — همادعت أنها لم تتغير ، لا يمكن أن تغتال من حكم الزمن . فبعض القيم التي لاحظت في بعض العصور مشرقة قد فقدت في عصور أخرى الكثير من اشراقها .

عند بدء المسيحية كان أحق الناس بالاجلال في نظر الجماعات المسيحية هو الرسول وبعد ذلك بقليل أصبح الرجل الزاهد .

كم من أشياء فعلت في صحراء مصر لترويض الطبيعة البشرية واخضاعها . أشياء لم يعد يقدرها اليوم إلا القليل النادر من الناس . والجماعة الدينية لا تقترح اليوم — كمثل أعلى

للمؤمنين — ذلك الزهد العنيف الذى كان موضع الاجلال فى القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الكنيسة المسيحية ، فلقد هدا ذلك المثل الأعلى واعتدل وأصبح إنسانياً إن صبح ذلك التعبير .

ذلك لأن الجماعة الدينية الأولى كانت تعيش مقتنعة بأن هذا العالم سائر إلى نهايته وفقاً لتعاليم المسيح الذى كان يبشر بأنه سيعود ليحقق فى الأرض ملكة مسيا^(١) :
Messie حيث يكافأ المتسوطون .

كانوا إذن ينتظرون السيد ، ومن ثم فهم التعلق بطبيبات هذا العالم ؟ كانوا يعيشون فى الانتظار . فى تأمل السيد الذى سيأتى ، ولذلك أغرضوا عن طبيبات هذا العالم كلها . وفى الوثائق المسيحية الأولى ما يدلنا على أن الجميع كانوا يرون فى الزهد عبادة فيأخذون أنفسهم به . ولكن السيد لم يعد . فقالوا لأنفسهم قد أخطأوا فهم تعاليمه وحاولوا تفسيرها على نحو آخر . إنه لن يأتى إلا فيما بعد . وإذن فأعلم الكنيسة تاريخ طويل وهما هي تنتشر فى بقاع الأرض . ثم إن المسيحيين الأوائل ، الذين التفوا حول الرسل ، متعصبين لدينهم — وقد حفزتهم دفعة من الإيمان الآسر — هؤلاء لم يلبث أن حل محلهم مسيحيون أكثر هدوءاً ، مسيحيون بمولدهم ، حياتهم أكثر دينوية .

إذن ما العمل ؟ أولئك الذين يريدون أن يتمسكوا بالمثل الأعلى الأول بدقته الصارمة لا بد لهم من أن ينسحبوا من هذا العالم ومن أن يعيشوا فى عزلة ، لأن الجماعة الدينية قد خففت من حدتها . وهذا ما كان ، فقد اعتزلوا . وهؤلاء هم الزهاد الذين يتحملون مخاطر زهدهم وقد بانقوا فى تطهيرهم لمبادئ إفناء الجسم التى كانت القاعدة العامة فى الكنيسة الأولى كلها ، ولكنهم لم يعودوا إلا نقرأ قليلاً يتمسك بذلك المثل الأعلى . ومن هنا كان الاجلال الذى يحوطهم وقد تمثل فيهم الإيمان تقياً والتعبد جليلاً وبذلك أصبح الزاهد أحد أعلام المثل الأعلى المسيحى عند جماعة المسيحيين .

ومن جهة أخرى بقى فى دنيانا ذلك الرجل الذى يجابه العالم ويجابه الجماعة الوثنية مملناً بإيمانه المسيحى ، وهذا هو الشهيد الذى مات فريسة لاصطدام الديانة المسيحية — وقد ابتدأت تستقر وتنتظم — بالأمبراطورية التى أخذت تدافع عن نفسها وترفض أن تموت ، فتجالد المسيحيين .

(١) مسيا معناه الرسول ، والمقصود هنا هو المسيح الذى سيعود ليحقق العدل فى الأرض . (الترجمة)

وسوف يجعل الشهيد الذي يعلن إيمانه ويدفع حياته ثمناً لذلك الإيمان تبجيلاً خاصاً ، وسوف يصبح كالزاهد من أكبر الشخصيات الدينية . ولكن الكنيسة لم تلبث أن تغلبت على الوثنية وقد سيطرت على الإمبراطورية منذ عهد قسطنطين ، وبذلك اختفى الشهداء . وإن لم يخل الأمر من وجود بعضهم من حين إلى حين كما يحدث في البلاد الوثنية التي تبشر فيها الكنيسة ، إلا أن الاستشهاد لم يعد شيئاً مألوفاً في الحياة المسيحية . وعندئذ تظهر شخصية أخرى هي شخصية الأسقف : الأسقف المقدس رئيس الجماعة الدينية ، القاضي في الإيمان ومدير الكنيسة . وهو في ساعات الخرج يحكم البلدان ويحل محل السلطة الإمبراطورية عند انعدامها ويدافع عن المدينة ضد البرابرة .

وهذا مثل أعلى جديد تراه ينهض . وفي تاريخ الغاليين ^(١) أمثلة عديدة لأولئك الأساقفة الذين قاوموا الغزاة في أخرج المواقف .

وكذلك يظهر الدكتور ، ذلك الذي يعرف أصول الدين ، أبو الكنيسة . العالم باللاهوت . في البدء لم يكن للإيمان تعاليم . فالأجيال المسيحية الأولى قد عاشت على رؤيتها المسيح ورؤيتها لمن عاشوه . عاشوا في ذكرى أقواله ، في جو تعاليمه . ولكن سرعان ما نظمت أصول المذهب وأخذت تلك الأصول تتعقد شيئاً فشيئاً . ومن هنا ظهرت الحاجة إلى رجل وظيفته معرفة المذهب وشرحه والدفاع عنه ضد الملحدين ، ثم تبرره أمام المؤمنين الذين يريدون أن يعرفوا أسباب إيمانهم . وهذا هو أبو الكنيسة أولاً ثم الدكتور ثانياً . وعند ما يعود العلم القديم إلى الظهور سيكون الدكتور المدرس الذي وصل إلى الأوج في القرن الثالث عشر . وأكبر شخصية من هذا النوع هي شخصية القديس توما الأكيوي وقد حاول أن يتمثل الحكمة القديمة وأن يجعل الإيمان المسيحي امتداداً لها ، وهذا ما يسمى بالمدرسة . فهي ليست إلا مجهوداً روحياً لزوج العقل اليوناني بالإيمان المسيحي ، وسكنه في نفس ذلك الوقت تقريباً أخذ يظهر مثل أعلى جديد في الرهبنة . لقد كان الرهبان الأوائل متوحدين Anachoretes ^(٢) ثم أخذوا يجتمعون شيئاً فشيئاً ليعيشوا سوياً بمعزل عن العالم .

(١) * الغاليون * هم سكان فرنسا الأصليون . (المترجم)

(٢) أناكوريث Anachoretes ترجمتهم بالمتوحدين ومعنى اللفظ اليوناني المتولون وسكننا تقييناً هذا اللفظ معناً لابس مع الطائفة الإسلامية المعروفة . (المترجم)

واقده أخذت فكرة الرهبنة لتغير في بطنه تغيراً عجيباً . وذلك لأن الكنيسة الرومانية بامتداد سلطتها أخذت تستهدف لما يستهدف له كل سلطان إذا امتد ، فالأجزاء المختلفة في تلك الامبراطورية غير المتجانسة أخذت تنزع إلى الانفصال بعضها عن بعض .

والموظف الكنسي أى القسيس — وهو الشخصية المحلية المولودة في الاقليم — لا يقاوم مقاومة جديده ذلك النزوع إلى الاقليمية ، وهو يمدُّ نزوع يكاد لا يكون منه مفر .

لقد لاقت جماعات الرهبان تلك الحاجة الجديدة . فهم يكونون طبقة من الكهنوت العالمى الذى لا ينتمى إلى بلد بعينه . كهنوت روماني صرف يقوم في موازاة الكهنوت المحلي : كهنوت اسبانيا أو فرنسا أو ألمانيا . هم بمثابة جيش روحي من المتطوعين الذين لا تربطهم رابطة بأى بلد وإنما هم جند البابا . وعلى هذا تتوفر جهود كل جماعاتهم الكبيرة : الدومنيكان والفرنسيسكان ثم اليسوعيين بنوع خاص

واقده حقق اليسوعيون تقريرا المثل الأعلى في ذلك . ففكرة إنياس دى لويولا Ignace de Loyola^(١) هي أن يضع في خدمة البابا جيشا حقيقيا من المتطوعين الذين لا علاقة لهم بأى ملك أو أى حاكم خاص وإنما يخضعون لأوامر البابوية مغبضى الأعين ويذهبون في كافة أنحاء المسيحية والعالم الوثني ليثبتوا من سلطة الخير الأعظم : Souverain

Pontife

وهكذا نرى مثلاً أعلى جديدا يأخذ في الظهور ، وهو الراهب الغازى إن صح ذلك التعبير . فالأمر لم يعد أمر زاهد يعتزل في الصحراء غارقاً في حلمه بالسكالات الشخصية ، بل على العكس أمر راهب يعيش في دنيانا ويطمح إلى الاستيلاء على السلطة الزمنية ليخضعها للكنيسة الرومانية .

في هذه الأمثلة ما يكفي ، ولا داعي للاستمرار في السرد إلى ما لا نهاية له . ولو أننا تابعنا تاريخ الكنيسة لوجدنا شخصيات أخرى تأخذ في الظهور .

تلك إذن أنواع من المثل العليا الدينية التي لاقت في العصور المختلفة حاجات مهيمنة ، وكان هذا سبباً في إجلال الهيئة الاجتماعية لها إجلالاً خاصاً . فالقدسية هي

(١) Ignace de Loyola إنياس دى لويولا سنة ١٥٦١ م . سنة ١٥٥٦ م قسيس اسباني مؤسس نظام اليسوعيين . (المترجم)

الأخرى تتغير كالبدع (الموضة) — إن صح ذلك التعبير — ومن حين إلى حين تظهر قيم جديدة أو مجددة كالتقديس فنسان دي بول مثلا . فمكرة المحبة الفعالة قد أخذت في شخصه أهمية عظيمة وتعنى حديثا لم تغفل عنه السكفيسة منذ ذلك الحين قط .

ومن ثم فأولى نتائج بحثنا هي أن شخصية القديس ليست لها صورة ثابتة لا تتغير ، بل صورة متغيرة متباينة كالمهنة الاجتماعية التي تعبر عنها فتكون موضع تقديسها . وشخصيات القديسين المختلفة ليست إلا تعبيرات تاريخية عن التطور الديني للمهنة الاجتماعية ؛ ومع ذلك أما نستطيع أن نجد خلف هذه التعبيرات — التي لم يكن بد من أن نبدأ بمرضاها — بعض الخصائص الثابتة الخالدة ؟

أفقد من سانت بيف في كتابه الجميل عن بور رويال Port Royal مسألة القدسية فقال بحق إن للقديس المسيحي ، ولكل قديس في كل دين ، خاصية بارزة هي أنه يحيا في حالة نفسية اعتادت التماسي إلى الكائن المطلق كما اعتادت الانسجام مع نظام الوجود . ولقد تحدث كذلك حديثا مرهقا عن سحر المواطف الدينية وعن سر التماسي الذي يعتقد القديس أنه يحمله عند ما يصل إلى تلك الحالة الرفيعة الآليفة من حالات الطهيرة البشرية . وفي الحق أن القديس كما تبصرنا به التراجم والتحليلات — يحيا في حالة جذب بعالم رفيع من المواطف الدينية السامية . وعن تلك الحياة النبيلة التي يستقر بها تصدر أعماله حتى أهونها شأننا . وفكرته عن القيم الدينية التي يتأملها وجهها لوجه هي التي توجه حياته العملية كلها وتسيطر عليها .

ولكنه — من وجهة نظر أخرى — يلوح غالبا لشخصه شذوذ ، وذلك طبيعا لأنه لا يمثل التيارات السطحية في المهنة الاجتماعية ، ومن ثم يجد نفسه في تعارض مع عادات الحياة المدنية ومع آراء من يحيطون به وتصرفاتهم ؛ والناس يتساءلون بادي الأمر عن اتزانه العقلي . فالندراويش المتجولون والزهاد من المسلمين يلوحون لنا غالبا أشخاصا شاذين شذوذاً عيس الجنون . والقديسون المسيحيون لديهم شيء من هذا . ومن الواجب أن نعترف بوجه عام بأن كل شخص يمثل شيئا ساميا في الإنسانية لا يخلو من غرابة وأحيانا من شذوذ العبقرية وذلك بحكم مناقضته لمن يحيطون به .

هاتان هما الخاصيتان الطردتان إلى حد بعيد في القديس ؛ حالة الجذب التي تمكنه

من ملامسة العالم العلوى ، ثم ذلك النوع من القلق العصبي والإحساس المسرف الذى لا يخلو أحيانا من إثارة التساؤل ؛ وموضع الصعوبة بالنسبة للشخص هو التوفيق بين هاتين القوتين . والإحساس المتقدم شيء ثمين وذلك لأنه يمكن صاحبه من أن يأتى أمورا لا يأتىها الرجل العادى ؛ فنحن عندما نقرأ « حياة القديسين » نجد من أعمال البطولة الخارقة ما يحملنا على الاعتراف بأنه لا بد للقيام بها من طبيعة تباير طبائع العاديين من الناس ؛ ومع ذلك فإننا لا نستطيع أن نسير إلى ما لا نهاية له فى احتقار الحقائق اليومية احتقارا مستمرا . وإذن فالمزيج شاق ولم يستطعه إلا نفر قليل . والسكنيسة كثيرا ما تقف حائرة أمام أنواع من الشذوذ فى القدسية ، وإن تسكن الفضائل الأخرى السامية تغطى ذلك الشذوذ وتذهب به ، ومع ذلك فرعا كانت الكنيسة أكثر ارتياحا إلى الاعتدال وعدم الإسراف .

ومن الواجب أن أضيف إلى ما سبق عنصرا آخر عظيم الأهمية وهو الدور الكبير الذى تلعبه التقاليد . فالقديس لا يخفى بل على العكس يُنظم تقديسه وتبقى ذكراه ويظل فى واحة الناس مثلا يولد أنواعا من المحاكاة . وهذا يفسر ما نلاحظه فى بعض عصور التاريخ من ظهور أنواع من القدسية ليست لها علاقة كبيرة بمقتضيات العصر . وفى قلب القرن التاسع عشر مثلام زل نرى أشخاصا محكوما لهم بالقدسية يعملون على بحث مبادئ التشف القدسية كما عهدوا أنقياء المتوحدين ، وفى هذا لا ريب أثر من استمرار بعض النزعات ودوامها المطرد ، ولكنه أيضا وليد لتقديس القديسين .

وكما أنه القدماء الأبطال ، كذلك نظمت المسيحية تقديس القديسين الذين حلوا أحيانا محل الأبطال ، بل وحل الآلهة ، ونتج عن ذلك أن رأينا صورة القديس فى عصر ما يحتفظ بها فى ورع وتقدم للناس كمثل يحتذى .

و « حياة القديسين » مليئة بالنماذج التى تصلح للمحاكاة ، فما على الفرد إلا أن يبحث بينها عن النموذج المثالى الذى يلوح له أكثر ملامة لطبيعته .

وهناك بنوع خاص نموذج يسيطر على المسيحية كلها وهو شخص المسيح ، ونحن نعلم إلى أى حد قد أثقلت محاكاة المسيح الضعيف المسيحي . فشكل قديس يحاول أن يحقق بدوره فضيلة من الفضائل التى يرى أن المسيح قد حققها على نحو ممتاز . والسكنيسة بتبجيلها للقديسين تدعى أنها تبجل صوراً لفضائل المسيح .

والآن وقد فرغت من الحديث عن الموضوع حديثاً مجزئاً لم يبق لي إلا أن أذكر — على نحو أدق — الخصائص التي تتميز بها بعض أنواع القدسية .

الرجل الزاهد الذي تحدثنا عنه هو ذلك الذي يعيش في حرب مع الطبيعة البشرية ، هو ذلك الذي يحاول أن يسيطر على الطبيعة السيئة التي تضايقه ، وأن يحطمها ليهب نفسه كلها إلى الغايات الروحية ، وإذن فالزاهد يحاول أولاً أن يقتل جسمه لأن جسمه يضايقه ، وحواشه فتزل به الاضطراب ، وهو لا بد له من أن ينسحب إلى الله وأن يتسلخ عن إنسانيته . هذا هو المظهر الأول للزاهد المسيحي ، ولكننا لو أكتفيناهم هذا الوصف لجاءت الصورة كاذبة ، فالزاهد المسيحي ليس سلبياً كله ، والزاهد لا يكتفي بأن يضمن خلاصه الشخصي بل يعمل أيضاً على خلاص غيره . وعندما ندرس الصور المختلفة للمثل الديني الأعلى كما صاغته المسيحية لا يجوز قط أن ننسى ما يسمونه في اللغة اللاهوتية بوحدة القديسين ، فالزاهد الذي يأخذ نفسه بكفارات خارقة لا يقصد منها إلى ضمان خلاصه هو فحسب ، بل يود أن يكفر عن بقية البشر ، وهو يعتقد أن ما يناله من مشوبة سينتزعها إخوانه في الإنسانية . ولقد بلغ الأمر بمبدأ توزيع المشوبة أن أصبحت تجزأ حصصاً ، وكما يذكر النزاع الشهير حول صكوك الغفران وحول السكمبيالات التي كانت تسحب على الأبدية ، وكانت الكنيسة الرومانية تبعها في نفس العصر الذي أخذت تؤسس فيه البنوك ، وكأنها بنك رוחي تظم خزانته كنزاً لا يفتنى من بركات المسيح والقديسين .

ولنلق نظرة على الملهمين والأنبياء . كل الديانات حتى أشدها بدائية ترى إلى الاتصال بالعالم الإلهي . ففي المجتمعات البدائية ترى أن الشخصية الرئيسية هي شخصية الساحر الذي يستطيع أن يصل إلى حالة جذب يسمح خلالها إلى العالم الآلهي ، ويمود منه حاملاً معلومات نافعة لعلاج المرضى ولتنظيم العلاقات بين أفراد قبيلته . وعلى نفس النحو كان الأغريق القدماء كثيراً ما يطلبون إلى الآلهة معلومات دقيقة وذلك بواسطة العرافين الملهمين . وإذن فالملهمون هم غالباً أولئك الذين يستطيعون بفضل الجذب أن يتفدوا إلى العالم الإلهي ، واسكن الأسرار التي يعودون بها مختلفا القيمة اختلافًا يجعل بينهم تفاوتاً كبيراً . فهناك رسالات أخلاقية وقومية يؤديها بعض هؤلاء الملهمين ، كما كانت الحال بالنسبة لسكبار الأنبياء من اليهود ، وإن تسكن تلك الأمة قد عرفت أيضاً صغار الأنبياء المتجولين

الذين كانت همهم تنحصر تقريباً في التنبؤ بالمستقبل المعبرى السبيل .

ثم هناك النبي الكبير ، ذلك الذي يتجسم فيه المثل القوي الأعلى في عصر ما ، ومن هذا النوع كبار أنبياء بني إسرائيل الذين كانوا يسهرون على فكرة العدل ، وفيهم تجسدت في وقت ما حياة شعبهم الأخلاقية والاجتماعية .

وعلى نفس النحو نجد في المسيحية النبي الكبير والنبي الصغير ، كما نجد الملهمين من النوع البدائي ومن النوع الأخلاقي ، بل قد يجتمع النوعان في الشخصية الواحدة . ولو أنكم قرأتم خطابات القديس بولس لوجدتموه يحارب صفار الأنبياء الذين ظهروا في كنيسة كورنثة ، أولئك الذين كانوا يتكلمون لغة لا يفهمها أحد ، كانوا يقولون ما يريدون ثم لا لارابطة بينها وهم يعتقدون أن الروح للقدسة قد ألهمتهم تلك اللغة بدليل أنها غير مفهومة ، هؤلاء الأنبياء الصفار حاربهم القديس بولس ، ومجمل ما قاله لهم هو أنه من الواجب أن نكون أولاً عقلاء لأن الهذيان لا قيمة له ، ولكنه يضيف أنه يستطيع أن يتكلم «لغات» أكثر مما يتكلمون هم جميعاً .

وإذن فالإلهام شيء ، يصعب على النبي استخدامه كما أنه خطر على المجتمع عندما يتأصل فيه . وبتقدم المسيحية نرى سلطة رجال الكنيسة تأخذ في السيطرة شيئاً فشيئاً ، وإذا بنفوذ الموظف الكنسي والقسيس يبرز نفوذ الرسول والنبي . ففي القرنين الأول والثاني المسيحية ترى الكنيسة الغيورة على حقوقها تكبت — بما لها من سلطة — إلهامات الملهمين وتكبح جهاحها ، ومن ثم نرى أن الملهمين وإن قبلوا وتسوَّح معهم — بحكم أنه لا يمكن إنكار الروح للقدسة — إلا أنهم أخذوا بالطاعة والتمشي مع العقيدة المستقيمة . ولقد أعطت الكنيسة نفسها الحق في أن تقضي في الإلهام ، ومن الواجب أن نعترف أنها كانت في قضائها هذا بالغة الصرامة ، ومن ثم نرى أن «أوجست كنت» قد أصاب عندما قال «إن الكنيسة قد قيدت شيئاً فشيئاً حق استخدام الإلهام في الديانة المسيحية . فكل أولئك الملهمين الذين يتصلون بالله اتصالاً مباشراً يعتبرون خطراً كبيراً على سلطة احتفظت لنفسها بالحق في تأويل أقوال الله .

وفي الحق إنه لمشهد فريد ومسل في بعض الأحيان ، ذلك الذي تلتقي فيه الكنيسة بتلك الشخصيات العجيبة الغامضة التي تدعى أنها حاملة لوحى الإلهام . والناس الذين

يخبطون بهم يتساعلون لزمن طويل عما يجب أن يرويه فيهم : أيقبلونهم أم يرفضونهم .
والكنيسة تستخدم سلطتها في توجيه الإلهام وجهة رضاها أو في عده من الفرق الدينية
المنحرفة . وهذا هو ما فعله كل الكنائس الأخرى : فلوتر العظيم بعد أن خرج من الكنيسة
بالهام شخصي لم يابث أن أوصد الباب خلفه وهو يصيح ضد خصوم التعميد^(١) في الطفولة
« Anabaptistes » أولئك الذين كانوا يرون — بالهام شخصي مماثل — غير ما يرى .
وهكذا كثيراً ما يحدث أن تولد الحرية تلك السلطة التي تعود فتقتل الحرية .

وأخيراً تبقى شخصية لا بد أن نقول عنها كلمات قليلة هي شخصية المتصوف .
والمتصوف قد لعب هو الآخر في حياة المسيحية دوراً كبيراً ، وهو يذهب إلى أبعد
مما يذهب إليه الملام الذي تحدثنا عنه فيما سبق ، فرأينا أنه هو ذلك الرجل الذي يتصل
بالله ليتلقى عنه حقائق نافعة له ولإخوانه في الإنسانية .

المتصوف أكثر تجرداً من الملام ، وكل ما يريده هو الاتحاد بالله ، هو أن يصل — بفضل
حالات شاذة وتحت سلطان مشاعر عجيبة العمق — إلى تلك الدرجة من العشا التي يعيش
فيها العالم بأكمله فلا يعود يرى غير الله ونفسه ، بل غير كائن واحد غير متميز ، لا هو بالله
ولا هو بالمتصوف ، والسكنه اتحاد أحدهما بالآخر اتحاداً على نحو ما يحدث في أوقات الغرام
العميق ، في أشد لحظات الحب قوة ، إذ تختفي الثنائية البشرية بين المحب والمحبوب .

هذا هو المثل الأعلى للمتصوفين وهم يقولون بتحقيقه في حالة الوجد ، ولكنه وجد
شمرى لا دخل للمنفعة فيه ، هو وقدة في الاحساس تصل إلى أعلى درجات التجرد .

وإذن فالمتصوف يعتزل العالم هو الآخر ويوغل ما استطاع في العالم الإلهي .
وهو مادام يبحث عن الله ويعتقد أنه قد وصل إليه فإنه يمثل في الكنيسة شخصية

(١) أنابابتيست Anabaptistes معنى اللفظ الحرفي هو من يقولون بالتعميد من جديد وذلك لأنهم
لا يعتبرون الطفل صالحاً للتعميد بحكم أنه غير مدرك لشيء ، ولذلك قالوا بتعميد مرة أخرى عند البلوغ .
ولقد ظهرت هذه الطائفة في ألمانيا وتمصبت لأرائها واثارت من أجله في الحرب المعروفة بحرب الفلاحين ،
وكان زعيمهم توماس منتر Thomas Munzer ، ولقد انهزموا انهزاماً ساحقاً في معركة فرنسكنهورن ،
وقبض على زعيمهم وقطعت رأسه سنة ١٥٢٥ ولكن مذهبهم استمر في مدينة مونستر وما حولها حيث
أخذوا بالاشتراكية وتمدد الزوجات ، ولكنهم شتتوا من جديد وإن أهدتوا اضطرابات أخرى في بعض
جهات ألمانيا وهولندا . ولقد كان لوتر من ألد خصومهم . وقد ترجمنا اللفظة بخصوم التعميد في الطفولة
لأن هذا في الحقيقة كان سبب ثورتهم . (المترجم)

محترمة مقدسة ، وإن تكن شخصية تحشاها الكنيسة لفرديتها ولاستقلالها عنها وعن معتقداتها وطقوسها .

ومن ثم فهو كالملمهم موضع للشكوك بل والاضطهاد أحيانا ، وإن لم يمنع ذلك من أن يرد له دائما اعتباره فيما بعد ، ومع ذلك فهناك متصوفون على السنن المسيحية ، فسكما أن الملمهم المسيحي لا يكتفى عادة بالتنبؤ عن المستقبل وما شا كل ذلك من توافه ، بل يتطلع إلى أن يكون رسول الحكمة الإلهية ، فكذلك المتصوف الذي تبجله الكنيسة فوق تبجيلها لغيره ، والذي تضربه لاتباعها مثلا يحتلدي ، وهو ليس مجرد ذلك الرجل الغارق في تأملات الاشراف ، بل هو ذلك المتصوف الفازي ، الذي لا يعتزل عالمنا إلا لكي يعود إليه متزايد القوى .

وإنه لشئ عجيب أمام الباحث في العلوم النفسية أن نلاحظ ما في نفس القديس فرانسوا الأسيزي والقديسة تريزا من تعقد وانسجام وقد جمعا في حياتهما بين تأمل الله تأملا شعريا ، وبين الحاسة والقدرة على الأعمال الدنيوية ، والسيطرة على البشر وقيادتهم ، والنهوض بدور مهم في عالمنا هذا .

هذه بعض نماذج القدسية التي ولدتها المسيحية : وكل هي مختلفة عن الحكمة القديمة الأليفة الساحرة رغم ذلك في بعض الأحيان . ومن الواجب أن نعترف بنفي التجارب البشرية التي أثارها تلك الديانة .

وإنه وإن لم يعد في مقدورنا أن نجرب الكثير من تلك التجارب إلا أن من بينها أيضا الكثير مما نستطيع أن نشارك فيه بإحساننا ، وأن نستخلص منه ما يفيد الإنسانية .

هنري دي لاكروا

H. Delacroix

« الرجل المهذب »

١ — فكرة العقل و « الرجل المهذب »

ليس الغرض من هذه الدراسات تحديد مبادئ الأخلاق النظرية ، كما صيغت خلال القرون الماضية ، ولا هو رسم صورة لمواضعات أجدادنا الحقيقية . وتعرف على ما يمكن أن يكونوا قد اصطنعوه فعلا من أخلاق في مراحل مدينيتنا المقتبسة ، فهذا أدخل في دراسة التاريخ . وإنما الذي نريد أن نبحثه وسط بين الأمرين ، نريد أن نبحث عن الصورة التي كان يرسمها الناس في العصور المختلفة للرجل الخير ، ونعني بذلك المثل الأعلى القريب الذي قالت به جبهة النفوس الشريفة المستقيمة ، وذلك دون أن نساأل عن مدى تطبيقه الفعلي ولا عن الأسس الفلسفية التي اعتقد المفكرون أنهم قد دعموه بها ، وإذن فكل ما ستحاوله هو تحديد النموذج الرجل الخير في القرنين السابع عشر والثامن عشر .

هذه الدراسة تقتض ضرورة — بحكم المنطق وبحكم التاريخ — بالدراسات السابقة . لقد تساؤل من سبقني من الأساتذة عن المثل الأعلى في العصور القديمة ، وعن المثل الأعلى في المسيحية ، ولقد صوروا الحكماء اليونان وروما كما صوروا قديس القرون الوسطى . هذا والقرن السابع عشر عندنا يمثل أقوى مجهود بذل للتوفيق بين المثاليين ، بين الحكمة القديمة والقدسية المسيحية .

وفي الحق إن هاتين الصورتين للمثل الأعلى العملي لا يتفقان اتفاقاً ذاتياً ؛ ولقد كان في مرور الإنسانية من أحدهما إلى الآخر ثورة أخلاقية خطيرة . والإحساس الذي يتبادر إلى النفس عند الموازنة بينهما من الواجب أن نعترف بأنه إحساس بالتناقض . فعند ما اتصل العالم الغربي بالتفكير القديم في أواخر القرن الخامس عشر وخلال القرن السادس عشر ، أي عند ما سقطت القسطنطينية وانبعثت النهضة بأوروبا ظهرت معارضة ثنائية قوية كاملة المثل الأعلى في القرون الوسطى ، تلك القرون التي كانت ترى القدسية إلى حد بعيد صراعاً ضد الطبيعة ، فشأها الأعلى كان كله زهداً ، وقد رسمت للحياة الروحية صورة

تتضمن الخذر من الجسم واحتقاره هو وكل ما به من ميول وقوى احتقاراً امتد إلى كل ما يشابه ذلك الجسم ، إلى كل ما هو مادة وحقيقة مجسدة ، إلى الطبيعة كلها . ولقد كان في احتقار الطبيعة خوف منها ، وذلك لأنها بتمدد صورها وإشراق تلك الصور ، وبثوب غرائزها ، ساحرة مفرقة ، إنها شيطانية . وما الفضيلة في جوهرها إلا الإفلات من حبائلها . وإذا كان هناك من يرفق بها من رجال القرون الوسطى فما ذلك إلا بمقدار ما يحتمل أن تعتبر رمزاً لروح . ومن ثم كان موقفهم الأخلاقي يدعو إلى التجرد من الحياة وتعذيب الجسم ، كما كانت إاداتهم للفنون المجسدة والعلوم الطبيعية والتجريبية . ولقد كانت المعرفة الحقيقية عندئذ هي اللاهوت وما وراء الطبيعة ، فتلک هي علوم الروح التي تستحق وحدها أن يتابع درسها لأنها دون غيرها تؤدي مباشرة إلى الخلاص .

أما النهضة فعلى العكس من ذلك ، إذ ردت إلى الطبيعة بكافة مظاهرها كل اعتبار . فكل ما هو طبيعي حتى قد لاح لها بهيلاً مشروعا ، فالغن قد توافر على محاكاة الصيغ الجسمية بمحاكاة قوية خالية من كل تزمت ، كما توافر العلم في دقة على ملاحظة قوى الطبيعة وفهمها . لقد سار رجال النهضة إلى أبعد مدى في ردهم للطبيعة اعتبارها حتى انغمسوا في شهوات النفوس تبريراً تاماً ، ففي إيطاليا وفي فرنسا كانوا يعجبون قبل كل شيء ، بغزارة الحياة ، وبالنشاط المعنوي الحيوي ، وقد لاح لهم كل قوة طبيعية مشروعة ما دامت ذاتية متدفقة . ولقد كان ذلك العصر عصر انتشار التجارة في أوروبا ، عصر الاختراعات الكبيرة ، عصر الطباعة التي تغذي ما عند البشر من حب للاستطلاع ، وتحقق ما تصبو إليه نفوسهم من كبرياء الحرية . وفي ذلك الحين اكتشف كولومبس أمريكا كما اكتشف كوبرنيك وجاليلى لانهاية العالم ، وبذلك تحطمت نهائياً تلك العصور الحفيرة التي كانت لدى الناس عن العالم حتى ذلك الوقت .

على هذا النحو لاح المثل الأعلى القديم الذي بعثته النهضة في تناقض تام مع المثل الأعلى للقرون الوسطى . ففي ناحية نجد الخضوع للوحي الإلهي والخذر من المحسوس والافتصار في البحث على نمو الحياة الروحية والتماس الخلاص . وفي الناحية الأخرى نجد الثقة بالعقل وحب الاستطلاع الحر والأعجاب بقوى الطبيعة وتمجيدها . وفي الحق إنه لا مثيل للبعد بين موقف كبار الصوفيين الأخلاق ، دعاة الحروب الصليبية ومؤسسي الأديرة

و بين ليون العاشر أو ليوناردو دافنشى أو رابليه أو مونتني^(١) . ومع ذلك فهاتان الصورتان المتناقضتان للأخلاق قد وفق بينهما القرن السابع عشر بفرنسا بعد أن اصطدمتا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، وكان توفيقه شديدا بما حدث في ميداني السياسة والحياة الاجتماعية من حيث الأفكار والإحساسات . ففي ذلك العصر انتهت الحروب الدينية التي كانت قد اشتعلت في القرن السادس عشر كما انتهت الحروب الداخلية بعد آخر انتفاضة للفروند^(٢) . وهو العصر الذي سيقدر النظام قبل كل شيء ، والذي سيميل إلى تحقيق ذلك النظام تحقيقا متفاوتا الدوام بفضل الفكرة التي أخذ الجميع يقبلونها شيئا فشيئا ، فكرة وحدة الإيمان ثم فكرة الملكية المطلقة ، في هيئة اجتماعية تقوم في صميمها على تفاوت المراتب . وإذا كان هذا هو المثل الأعلى السياسي في القرن السابع عشر فإن الفكرة الأخلاقية لذلك القرن يمكن أن تحدد هي الأخرى بنفس الألفاظ . فهي نظام وتفاوت في المراتب واعتدال ، هي إذن ليست تطبيقا كليا قاسيا لمبدأ واحد من مبادئ الأخلاق ولا سيطرة دامغة جامحة لمنبع واحد من منابعها ، ولكنها على العكس من ذلك تسلح بعقائد الطبيعة إلى جانب التسليم بمقتضيات الإيمان الديني . وبذلك لم يضح أحد الجانبين بل أقيم التوازن بينهما ، توازنا وصلوا إليه بأن وضعوا كل عنصر من عناصر الحياة الأخلاقية موضعه ، وأعطوه رتبته مع المحافظة على النسب . وهذا هو ما قلناه عن الاعتدال وتفاوت المراتب والنظام .

(١) ليون العاشر أو ليوناردو دافنشى أو رابليه أو مونتني :
ليون العاشر من أسرة المونتني . تولى البابوية ١٥١٥ م : ١٥٢١ وكان عظيم الإعجاب بالأدب والفنون القديمة فهو من أكبر رجال النهضة .

وكذلك ليوناردو دافنشى المصور والنحات والسكران والموسيقى الفلورنسى الشهير (١٤٥٢: ١٥١٩)
وأما رابليه ومونتني فهما من أكبر كتّاب عصر النهضة في فرنسا . وإذن فهؤلاء الأربعة يمثلون روح النهضة ولهما يعارضهم المؤلف « بكيان المتصوفين المسيحيين » . (المترجم)

(٢) الفروند La Fronde : يطلق هذا اللفظ على الحرب الأهلية التي شبت في فرنسا في عصر لويس الرابع عشر بين حزب البلاط وحزب البرلمان في القرن السابع عشر . وكان سببها سياسة الوزير مزاران المالية . ومعنى اللفظ هو « المقلع » وذلك لأن أطفال باريس كانوا يلعبون في ذلك الحين « بالمقلع » في الشوارع وكان البوليس يمنعهم من ذلك فيرمونه به . ولقد اتفق أن سمي أحد ذوي النسكنة أعداء مزاران « بلاعي المقلع » Frondeurs فانتهى اللفظ ، ومن ذلك الحين عرفت تلك الحرب كلها بحرب « الفروند » . (المترجم)

ولكن ما هي الأداة التي استخدمت لتضع العناصر المختلفة كلا في موضعه وتقيم التوازن بين مظاهر السلوك المختلفة ؟ تلك الأداة هي العقل ، العقل ذاته الذي تميز به التفكير القديم . فلكل الحكمة تتردد في كل حين خلال مؤلفات القرن السابع عشر وهي التي تلوح مصدرراً للحياة الأخلاقية عند الرجل الخبير ، الرجل للمهذب . وذلك لأنه بفضل العقل يسيطر على نفسه وعلى مصائره .

أول ما نريد أن نأخذ في درسه هو تحديد معنى كلمة العقل في القرن السابع عشر ، وإقامة الصلة بين ذلك المعنى وبين الفسكرة التي نتصورها عن الرجل الخبير في ذلك العصر .

نلاحظ منذ البدء أن كلمة العقل لا ريب من مصطلحات اللغة الفكرية ، والقرن السابع عشر قد كان بلا نزاع قرن التفكير العقلي ، ومع ذلك فإنه إذا كان العقل هو الملكة التي نصل بها إلى الحقيقة في مجال التفكير النظري وإلى تقدير القيم ووزن الخيرات في ميدان الحياة العملية — أعني أنه إذا كان هو الملكة التي «نجيد بها التفكير» و«نجيد الحكم» — فإنه لا يؤدي هاتين الوظيفتين إلا نتيجة لما نبذل من مجهود شخصي . وبعد عملية التحرير التي قامت بها النهضة لا يمكن أن يبدو التفكير إلا مظهرًا لتلك الحرية ، فالعقل هو الملكة التي لدى الإنسان لنقد الوقائع ومحاولة فهمها ووضعها في مواضعها ، ومن ثم لسيطرة الإنسان عليها حتى ولو كان من القدر لها أن تهلكه ، فالإنسان كما يقول بسكال أعظم نبلا مما يقتله وذلك لأنه يعلم أنه يموت . وعلى هذا النحو يظهر لنا أن العقل ليس منفصلاً عن الإرادة ولا عن الحرية البشرية . وفي الحق ألم تبدأ الفلسفة في القرن السابع عشر « بمقال عن المنهج »^(١) ؟ أولم يكن المجهود الأول لذلك المقال هو إظهار أن العلم لا يمكن أن ينهض على التسلیم السلبي بالمعارف التي وصلتنا عن القدماء ولا على مبدأ السلطة ، وإنما ينهض على العكس من ذلك بالمجهود الحر الذي نبذله في الاختبار الشخصي ، فنطرح كل الآراء التي لم تأت إلّا عن سبيل العادة أو التربية أو الإحساس « ولا نقبل كحقائق إلّا ما يلوح لنا كذلك في بدهة » ؟ وقول كهذا أليس فيه ما يقطع الصلة بتفكير القرون

(١) « مقال عن المنهج » — المقال لديكارت كما هو معروف وقد ترجمه إلى العربية الأستاذ محمود الحصري . (المترجم)

الوسطى القائم على الوحى قطعاً نهائياً ؟ وهكذا نرى أن العقل فى القرن السابع عشر قد أخذ يعمل بفضل جهدها نحن ، بل إن الأشياء الوحيدة التى ترجع إلينا هى أفكارنا ، فمنه لا نسيطر إلا على آرائنا وعلى اتجاهها وعلى الانتباه الذى يثبتها فى نفوسنا ، وفى جملة واحدة على استخدام عقلنا .

ولكن هناك ما يقابل هذا الجانب ، وذلك لما هو واضح من أننا لو اكتفيناه بما كان هناك توفيق بين المثل الأعلى القديم والمثل الأعلى للقرون الوسطى ، بل مجرد التسليم بالأول على حساب الثانى . وهذا المقابل هو أن العقل إلهى ؛ فهو ينطق بالفكر الإلهى ، هو على صورته . ومن ثم فهو أسمى من الإنسان الذى يستخدمه . فالإنسان يستطيع أن يعمل ، أعنى أن يتناول بتفكيره هذه الوجهة أو تلك ، وبذلك يكون الوصول إلى تمييز الحقيقة من عمله هو على نحو ما . ومع ذلك فإنه وإن يكن استخدام العقل من عمل الفرد إلا أن العقل ليس فردياً وإنما يأتى إلى الفرد من الله ، ومن ثم فهو عام كما أنه مطلق ، هو مشترك بين كافة النفوس وكافة الأرواح حتى تلك التى يمكن أن نتصور خلق الله لها خارج عالمنا كالملائكة مثلاً . وإذن فاستخدام العقل يقيم نوعاً من الاتحاد بين أفراد البشر وبين الإنسان والله . وهذه الفكرة التى تعتبر تجديداً لفكرة القديس توما الأكبى واضحة أيضاً كل الوضوح عندما لبرانش^(١) . فهو يقول فى أول «موسوعة الأخلاق» : « العقل الذى ينهر الإنسان هو منطق الله أو حكمته ذاتها . . . لا يستطيع أحد أن يحس بألمى الشخصى ولكن كل إنسان يستطيع أن يرى الحقيقة التى أناملها ، وهكذا بفضل العقل أصل ، أو أستطيع أن أصل إلى شىء من الاتحاد مع الله ومع كل النفوس ، وذلك لأن بينى وبينها جميعاً نعمة مشتركة أو قانوناً واحداً هو العقل » وفى الواقع أن ديكارت لم يقل شيئاً غير هذا عند ما ابتدأ مقاله بتأكيده أن « العقل أعدل ما فى العالم قسمة بين الناس » وذلك لأن كلمة (الإدراك السليم)^(٢) Bon sens تعتبر تقريباً مرادفة عند ديكارت لكلمة

(١) مالبرانش Malebranche فيلسوف فرنسى (١٦٣٨ — ١٧١٥) يطرح الأخلاق المفطورة ويرى كل شىء فى الله . وفى مجال الأخلاق يؤمن بالتعاؤل ويؤسس الأخلاق على فكرة النظام . وأهم كتبه هو « البحث عن الحقيقة » . (المترجم)

(٢) Bon Sens ترجمناها أحياناً بـ « الإدراك السليم » وأحياناً بـ « بدهة الرأى » تبعاً للسياق . (المترجم)

(العقل) Raison ، ومن ثم فإذا كان العقل هو مصدر المعرفة فهو أيضاً أساس الأخلاق ، وبسكال نفسه قد أضاف محمداً بعد كلمته المشهورة « الإنسان قضية غاب تفكير » قوله : « لنعمل إذن على أن نفكر بإحكام ، فهذا هو مبدأ الأخلاق » .

فالعقل ، الذي منحتنا إياه القدرة العليا ، يستخدمة البشر استخداما حرا . وقد وضع في خدمة الجميع بالتساوي تقريبا ، بحيث إن ما يراه يديهما حقيقة يكون كذلك بلا ريب . وبفضله نساهم في المطلق ، وهذا هو أساس الحياة العقلية والحياة الأخلاقية في القرن السابع عشر . هذا هو البناء المتين الذي نهض عليه ذلك الأساس نهوضا لا يتزعزع .

ولسكني مجيد فهم هذه الفكرة يجب ألا ننسى أن الرياضيات هي التي أوجت بها إلى مفكرى ذلك العصر ، وذلك لأنها ملازمة لسلل العقلول غير خاضعة لأية نزوة فردية ، ونحن لا نستطيع أن نصمد لما في النظاريات الهندسية من وضوح عند ما نلقى إليها شيئا من انبهاها . هذا والهندسة هي فكرة الله ذاتها ، فالله قد خلق العالم بتفكير هندسي ، تفكير رياضي ، وبذلك نرى الطبيعة التي كانت تحذرنا القرون الوسطى والتي مجددا عصر النهضة ، قد تناوّلها القرن السابع عشر فوضعها في مكانها مستريح الضمير ، ودرسها في مرتبتها ما دامت تعتبر تحقيقا محسوسا أو ماديا لتلك الهندسة ، لذلك العقل الإلهي الذي تصورنا ؛ والإنسان بدراسته لها إنما يعثر على فكرة الله . وعلى هذا النحو تم التوفيق بين المثل الأعلى القائم على الطبيعة وعلى العقل كما عرفته العصور القديمة وبين المثل الأعلى الصوفي الديني كما عرفته القرون الوسطى . واستطاع القرن السابع عشر مع تمسكه العميق بالدين المسيحي أن يحتفظ بثقته كاملة في العقل البشري والإلهي معا .

والآن فلننظر إلى هذا العقل وهو يتناول الحقائق الأخلاقية في مجال الحياة ، فهو يلقى أولا نظاما للأشياء مستقرا مقيدا مرتب للمنازل ترتيبا محكما ، وذلك في الطبيعة الخارجية وفي العالم الداخلي وفي الهيئة الاجتماعية على السواء ، ومن ثم فإن تكون وظائفه أن يرد التمدد — بكافة السبل — إلى وحدة مصطنعة باسم منطق محكمي ، بل أن يتناوله كما هو ويفهمه كما يعرض له متنوعا متباينا . ذلك ما كان في القرن السابع عشر ، وأما العصور الأخرى فقد خضعت لما في المذاهب السكبيرة الموحدة من إغراء ، فضحت بكل شيء في سبيل المنطق الدقيق . وإذا كان القرن السابع عشر يحب للمنطق بلا ريب فن الواجب

الأنسى أن ديكارت يرى في الإدراك السليم *Bon sens* مرادفا للعقل *Raison* ، والإدراك السليم يقر بوجود مبادئ مختلفة وأنظمة متباينة في الواقع ، ومن الضروري أن نعترف بأن تلك المبادئ والنظم بطبيعتها لا يمكن أن يرد بعضها إلى بعض وإلا صدق علينا قول إحدى شخصيات الكوميديا : « إن الحاجة قد خلت من الحجج » ، وبسكال عند ما يعارض معارضته الشهيرة بين الروح الهندسية *Esprit de geometrie* وروح الدقة *Esprit de finesse* إنما يعبر عن فكرة كانت مألوفة في القرن السابع عشر كاه . والدقة هي الاحساس بما في الأشياء المادية وبما في المواقف الأخلاقية من تعقيد لا يمكن رده إلى عدد قليل من المبادئ ، كما لا يمكن استنباطه من بعض التعاريف البسيطة الدقيقة على نحو ما نفعل في علم الهندسة . ونحن عند ما نأخذ بالروح الهندسية خارج ميدانها إنما نقضى على أنفسنا بالآ نعتز على الحقيقة قط أو بأن نشوهها ، ونحن إزاء الحالات الممتدة ، وعند ما نريد العمل نكون أكثر توفيقا في الحكم إذا رجعنا إلى بداهة الرأي بدلا من الركون إلى أنواع من التذليل بالبرهان الخادع المقتسر . وهذا لا ريب هو موقف ديكارت عندما أعلن أنه سيكتفي في المسائل العملية بقواعد مؤقتة إلى أن يصل — إذا كان لابد من الوصول — إلى قواعد نهائية . ثم إن الاختلاف عظيم بين ديكارت وبسكال في هذا الصدد ، بل والتعارض ، ومع ذلك فهما يعترفان معاً بأنه لا يمكن التذليل بالبرهان على كل شيء . وأنه لا بد إذن من الرجوع إلى بداهة الرأي ، إلى روح الدقة التي تمكننا من أن نضع الأشياء في مواضعها وأن نحدد قيمتها الحقيقية .

بذلك نفس خاصية جديدة من خصائص العقل كما استخدمه القرن السابع عشر . فهو يكره كل شيء مقتصر مبالغ فيه كرها لا يدفع ، وما ذلك إلا لإحساسه بالنظام واعترافه بتلك المنازل المختلفة وتلك الأنواع المتباينة من الحقائق التي لا يستطيع التفكير المذهبي أن يردّها إلى الذاتية وإلى الوحدة إلا قسرا . الرجل العاقل هو قبل كل شيء الرجل المحب للاعتدال ، ومن ثم فهو لا يدفع بالخير والحق والفضيلة إلى درجة من التخرج تبدو فيها مضحكة إذ تفقد مطابقتها للواقع . يقول فيلننت ^(١) *Philinte* في « كاره البشر »

“ Le Misanthrope ”

(١) *Philinte* شخصية روائية في مسرحية « كاره البشر » لموليير . وهو يمثل الاعتدال في =

نستطيع أن نصل بالبداهة إلى الحقيقة في الهندسة كذلك نستطيع في الأخلاق أن ننزل الأشياء منازلها الحقة ، فهناك أشياء حقيرة تافهة القيمة وهي الأقل حبا من الله . وهناك غيرها أكثر نبلا وقيمة وهي التي يعز بها الله . وعلى هذا النحو نرى أن طريقة الحكم التي تستند في الحياة العملية إلى بداهة الرأي المتواضع بلاريب عند رجل كولبير أو لانوتين ، تتصل في مراحل غير محسوسة بتلك البداهة المرافقة للعقل الذي يعتقد الفلاسفة رجوعه إلى الله ذاته . ولما كان العقل يتناول الظواهر التي تعرض له كما هي مخاولا فهم ما فيها من تفاوت ونظام فإنه قد استطاع في سر أن يجد صورة له في الهيئة الاجتماعية لذلك العصر ، تلك الهيئة التي تمكنت بعد أزمان القرن السادس عشر الخطيرة من أن تقيم حول الملك أنموذجا ممتازا للاتزان والاطراد المعتدل والترتيب الرائع . القرن السابع عشر قرن حياة اجتماعية سرهفة غزيرة محورها البلاط الذي انعكست صورته في المدينة . فالنبلاء والملوك في فرنسا والبرلمان^(١) وذوو المناصب الرفيمة والأعيان المستثمرون في باريس وهذا وهذا ، تسيطر حياة المجتمعات التي نما فيها وزهف الأدب والفن واللباقة في معاملة الناس بعضهم لبعض ، ثم التلطف مع النساء وأحيانا التكافؤ والرغبة في استئثار إعجابهن أو كسب رضاهن بالحدافة والرقية . ومن ثم فالعقل — الذي يُستخدم في هذا الوسط ، ويتخذ منه موضوعا لدراسته — يصبح ضرورة لازمة لتحليله وفهمه وتحديد طبائع الأفراد الذين يكونونه . أي يصبح رغبة في معرفة الحقائق النفسية ، وفي فهم الإنسان بوجه عام . يقول بوالو « أحبوا العقل^(٢) » ومعنى قوله هذا هو : أحبوا قبل كل شيء الحقيقة في تصوير النفس البشرية ، ثم صورتها في مؤلف رائع بانسجامه وقد جرى العقل في جميع ثغايه . وفي مقدمة « فدر » Phèdre كتب راسين جملته الحكمية التي يقول فيها « إن شخصية فدر ربما كانت أقرب شخصياته إلى العقل » ، ولكن ما معنى ذلك وفدر أبعد ما تكون عن العقل لأنها الشهوة النفسية بعينها ؟ ومع هذا فتصوره لها يرضى العقل لأنه أصدق ما وصل إليه راسين من تصوير للشهوات في حركاتها وتطورها الطبيعي .

(١) كانت تسمى المحاكم القضائية في ذلك الحين بالبرلمانات . (المترجم)

(٢) « أحبوا العقل » وردت هذه الجملة في « فن الشعر » لبوالو . ومن هنا تطبيق المؤلف لها على الأعمال الأدبية . (المترجم)

« الإفراط في العقل قد يجعلنا موضعاً للوم » ويقول :
 « العقل السكامل يتجنب كل تطرف ، وهو يدعونا إلى أن نكون عقلاء في اعتدال . »
 ولقد يقال إن هذا ليس إلا المثل الأعلى المتواضع لمؤلف كوميدى . ولكننا نجيب
 بالنفى في « المقال عن المنهج » نجد أن القاعدة الأولى من قواعد تلك الأخلاق المؤقتة التي
 انتهت ديكرت بالاكْتفاء بها طول حياته ، تدعونا إلى قيادة أنفسنا « وفقاً للآراء
 الأكثر اعتدالاً ، الأبعد عن الإسراف ، تلك التي يصطنعها جمهرة العقلاء من الناس الذين
 نعيش بينهم » « وأنا أختار من بين تلك الآراء — المتفق عليها من هؤلاء العقلاء — أكثرها
 اعتدالاً ، وذلك لأنها أكثرها ملائمة للحياة العملية ، وهي على الأرجح خيرها لما في كل
 إسراف عادة من شر ، ثم لسبب لا تبعثني الشقة عن طريق الصواب عند ما أخطئ .
 فأختار أحد الطرفين بينما يكون الطرف الآخر هو الأجدد بالاتباع » وفي مقارنة هذه
 النصوص بأشعار موليير عاين في الضوء على موضوعنا ، إذ يبصرنا بلا ريب بخاصية أساسية
 من خواص العقل كما فهمه القرن السابع عشر . وباستطاعتنا أن نجد بسهولة نفس الخاصية
 عند بوالوكا نجدها عند بوسويه الذي كان يحذر التصوف ويمقت مذهب « التواكل »
 Quietisme^(١) الذي دعت إليه مدام جيون Guyon ودافع عنه فينيلون Fenelon وذلك
 لتخطيها حدود العقل والاعتدال . ومع ذلك فبوسويه كان يريد هو الآخر أن نكون
 حكماء بل وأن نكون قديسين ولكن دون إسراف .

ومع هذا فلا يجوز أن نفهم من اعتراف العقل بوجود منازل مختلفة في الواقع ومن
 تقديره الاعتدال فوق كل شيء أنه قد فقد في القرن السابع عشر ثقته بنفسه وإيمانه
 بالوصول إلى الحقيقة في ذاتها . « العقل معتدل » ولكن اعتداله ليس ضعفاً في اليقين
 فهو في الحقيقة يستند دائماً إلى المطلق . وفي نظرية الأخلاق عند مالبرانش ما يمكننا من
 فهم هذا الموقف . فنحن نستطيع في الحياة الأخلاقية أن نعثر على النظام الداخلي لما نلقى
 في الحياة من خيرات ، وأن نتعرف قيمتها الحقيقية وذلك تبعاً لمقدار محبة الله لها . وكما

= الأخلاق اعتدالاً مسرف التسامح إذا فليس أليس Alceste الذي يمثل في نفس الرواية التزمّت والصلابة
 والدقة في نقد السلوك ولهذا بناء المؤلف « كاره البصر » . (المترجم)

(١) Quietisme : راجع المائش في الجزء الأول . (المترجم)

والسكن لا يد لهذا التصوير — السكى يرضى العقل — من أن يكون من العموم بحيث يستطيع كل إنسان أن يتحقق من صحته ، ومن ثم فهو لا يهتم بالاستثناءات والشواذ والحالات النفسية الخاصة ، بل بالخصائص الكبيرة المسيطرة ، والقوانين العامة المطردة في الأخلاق والمواعظ . وهذا الميل الغالب إلى الحقائق النفسية يمكن أن نتأكد من وجوده بمجرد تعدادنا للفنون الأدبية التي تعهدوها في ذلك العصر ، وفيها ندين مواضع عنايتهم وتفضيلهم . وأول تلك الفنون هو المسرح الذى توفر في جوهره على تصوير الإنسان ، وذلك سواء في كوميديا موليير أو تراجيديا راسين وكورنى . ثم المواعظ على نحو ما ألف بورذالو Bourdaloue وبوسويه Bossuet فما فيها من تحليل للشهوات البشرية يعتبر على الأقل مساوياً لما تضمنته من عرض للمبادئ الدينية . وكذلك الأمر في الروايات القصصية الكبيرة التي كتبت في ذلك القرن ، سواء منها تلك التي ظهرت في أوائله ولم تعد تقرأها الآن وإن تسكن إلى حد كبير روايات نفسية ، أو تلك الرواية التي ظهرت فيما بعد والتي تعتبر النموذج الممتاز لهذا النوع وأعنى بها رواية « البرنيسة دى كليف Princesse de Clève » لادم لافاييت Mme. Lafayette التي استطاع النقاد مقارنتها بتراجيديا راسين مقارنة مباشرة من حيث إنها تصور الإنسان وحياته الخلقية على نفس النحو . وأخيراً نجد أن التحليل النفسى هو الغاية القريبة المباشرة لمؤلفات مثل « الحكم والآراء » للاروشفوكو La Rochefoucauld أو « الصور الأخلاقية » للابروير La Bruyère التي صادفت منذ نشرها أعظم النجاح . وهكذا نستطيع أن نتخذ من القدرة على معرفة النفس البشرية وفهمها آخر خاصية نحدد بها مدلول العقل في القرن السابع عشر .

الآن وقد حللنا في أمانة الروح العامة لذلك العصر نستطيع أن نفهم المثل الأعلى للرجل الخير كما تصوره . فديكارت يقول في إحدى رسائله للبرنيسة اليصابات ^(١) ، « الرجل الخير هو ذلك الذى يعمل كل ما عليه العقل ، وهذا الرجل هو ما سموه « بالرجل المهذب » . الرجل المهذب Honnête Homme غير الرجل الشريف Homme Honnête بالمعنى الحديث . نعم إن استقامة الخلق تسكون بلا ريب جزءاً من التهذيب بالمعنى التقليدى

(١) خطاب سبتمبر سنة ١٦٤٦ (Ed. Adam et Tannery t. LV, P. 490) .

ولكنها ليست إلا مضيئة مضافة إلى فضائل أخرى كثيرة ، فالرجل المذهب هو الرجل الجدير بالاحترام والتقدير ، هو الذى يأتى سلوكه فى كل المسائل كما ينبغي ، بخصائصه على فى جعلتها خصائص العقل مجسمة .

ولقد رأينا أن العقل هو قبل كل شىء مجهود فى سبيل التفكير الحر ، وكذلك الرجل المذهب ، فهو أولا الرجل الذى يعرف كيف يسيطر على نفسه ، الرجل المالك لزمان أمره ، هو من يعمل ما يريد حقا أن يعمل . ولقد ظهرت هذه الفكرة فى أروع مظاهرها منذ أوائل ذلك القرن ، فمسرحيات كورنى كلها تدليل عليها ، وهى موجودة عند الرأى العام لذلك العصر فى صورة لا تكاد تكون أضعف . نجدها عند علماء الأخلاق ، فهى تسيطر عند ديكارت المعاصر الكبير لكورنى فى كل صفحة من رسائله للبرنيسية اليصابات التى يقدم فيها نصائحه الأخلاقية . ومع ذلك فليس معنى هذا أنهم قد تصوروا الرجل الفاضل بطلا دائما الجهاد أو زاهداً من زهاد القرون الوسطى ، ولكنهم رأوا أنه إذا كان له ألا يحرم نفسه من بعض الذات فإن ذلك لا يكون إلا بشرط أن يظل قادراً على حرمانها والحكم فى تصرفاتها والسيطرة عليها . كتب ديكارت فى ١٨ مايو سنة ١٦٤٥ « يتخيل إلى أن الفرق الأساسى بين النفوس الكبيرة والنفوس الصغيرة البتة هو أن النفوس البتة تنساق وراء شهواتها ... وأما النفوس الأخرى فهى من صلابة التفكير وقوته بحيث أنها وإن كانت تستشعر الشهوات كغيرها — بل وتستشعرها غالباً أشد عنفاً من النفوس العادية — إلا أن عقلها يظل دائماً المسيطر سيطرة تسخر الآلام ذاتها لمنفعة تلك النفوس والمساهمة فى الرضوان الكامل الذى تتمتع به منذ الحياة الدنيا » . وهذا نص قاطع . فالنفوس الكبيرة لا تفقد قط القدرة على إخضاع أنفسها للتفكير ، وتفكيرها من « الصلابة والقوة » أى من الوضوح وشدة الإقناع بحيث تصل لا إلى نحو الشهوات محواً تاماً بل إلى إخضاعها واستخدامها فى تحقيق السعادة .

وحتى قبل ديكارت وكورنى نجد فى رواية « أستريه » ^(١) Astrée : لدورفيه

(١) Astrée « زوايا كبيرة لهوتوريه دى زفيه » (١٥٦٨ : ١٦٢٦) . الكتاب الفرنسى فيها يبسط مبادئ الظروف والكياسة فى الحب كما عرفه المتكلمون فى ذلك القرن . وهى رواية قل من يقرؤها الآن . (المترجم)

D'Urie تلك الفكرة وهي أن الانسان يستطيع بالحجج ، إذا لم تغفل من القوة ، وبحسن توجيهه لأفكاره أن يصل إلى الحب بمجهود إرادى . « ومع ذلك فلما كان الحب عملاً إرادياً يرجع إلى ما يراه تفكيرنا خيراً ، ولما كانت الإرادة حرة في كل ما تفعل ، فإنه ليس هناك أى احتمال فى أن يرجع حدث الحب ، الذى هو أهم أعمال الارادة ، إلى شىء آخر غيرها » (Astree, II, livre IX) . وكذلك كتب كورنى فى مسرحية اليبلاس رويال "La Place Royale" : « لا ينبغي قط أن نتعهد حباً لا يخضع لنا ، وأنا أمقت حباً يقهرنى ، وعند ما أحب أريد أن تخضع لإرادتى كل رغباتى وأن تطيعنى نار الحب بدلاً من أن تسيطر على ، فأستطيع كما أريد أن أوقدها أو أطفئها ، وأن أكون دائماً مالكاً لنفسى فأعطى العهد أو أسرده كما يحلو لى » . وفى آخر حياته تعود نفس الفكرة إلى الظهور فى مسرحية « برناريت » "Periharite" . ولكنه فى هذه المرة يتحدث عن البغض فيرى أن قوة الإرادة وحدها تستطيع أن تثيره ، وهو يحمل بطله روايته على أن تعتبره واجباً يعمله العقل . « إن من يعلى عليه الواجب البغض ، لا يكون بغضه أعمى ، فعقله هو الذى يبعض . والعقل دائماً عادل لأنه يرى فى البغض ما يستحق التقدير كما يرى فى المحبوب ما يستحق اللوم إذا أملى عليه نفس الواجب أن يحب » . ومن ثم فكل رجل مذهب من رجال القرن السابع عشر ، لا الامبراطور أوغسطس^(١) وحده يجب أن يكون فى مقدوره أن يقول قبل كل شىء : أنا سيد على نفسى وذلك لأنه إذا كانت أمثال هذه التأكيدات أقل تردداً وأخف صرامة عدد راسين فإنه لا يجوز أن نخضع ، فالمثل الأخلاقى الأعلى واحد . وإذا كان راسين يصور شخصيات مسوقة بالشهوات فإنه كثيراً ما يظهرنا كذلك على بطالات وأبطال تعرف إرادتهم كيف تسيطر ، وإن كانوا أقل صرامة من شخصيات كورنى وأكثر رقة وأدنى جراحاً داخلية . ومن هذا النوع اندروماك ، ومونيم Monime وافيغيني Iphigénie ثم بيرينيس Bérénice بنوع خاص وذلك لأن أكثر تراجميات راسينية^(٢) من حيث الأداء هي

(١) الامبراطور أوغسطس : المقصود هو الشخصية الروائية التى عرضها كورنى فى مسرحية « هوراس » . (المترجم)

(٢) يرى المؤلف أن مسرحية « بيرينيس » لراسين هي أكثر مسرحياته كورنيلية من حيث الفكرة ورأسينية من حيث الأداء . والمقصود بالراسينية هو القدرة على تصوير شهوات النفس ، والكورنيلية الحرس على اظهار نشاط الإرادة وصلاية الخلق . ولما كانت الرواية تصور حب بيرينيس =

أكثرها كورنيلية من حيث الفكرة ، فتيثيس و بيرينيس يضحيان بنفسيهما لأداء الواجب في ألم ، ويقعلان كل ما يأمر به العقل : « عيشوا وابذلوا الجهد في سباحة ؛ خذوا من تيتيس ومنى مثلاً لسواكم ، إنني أحبه وأهرب منه وتيتيس يحبني ويتركني . . . » . وكذلك الأمر في رواية مدام دي لا فاييت حيث نجد البرنس دي كليث يقول لأمراته التي يعلم أنها مغرمة بدوق نيمور : « لا أريد أن أضع ثقتي إلا فيك ، فهذا هو السبيل الذي يهديني إليه قلبي ويرشدني إليه عقلي . وأنا — مع طبع كطبعك — عندما أترك لك الحرية ، إنما أترك حدوداً أضيق بكثير مما أستطيع أن أرسمه بنفسى . . . » . فتلك كلها شخصيات جعلتها الممارسة الطويلة لاكتشف المسيحي ولفحص الضمير قادرة على أن ترى بوضوح ما في نفوسها ، وأن تثق من السيطرة على أمرها . وهذه الإرادة العاقلة المعقولة تبدو صارمة عند كورني ، إنسانية عند راسين ، متضمة عند موليير ، ولكنهم قد تصوروا دائماً إرادة رجل يدرك بوضوح ما يجب أن يعمل ؛ فهو يقدر واجبه على نحو متفاوت الصرامة ، ولكنه يؤديه دائماً كما رسمه لنفسه . ولبطلة الكوميديا من الإرادة المستنيرة ما لبطلة التراجيديا سواء بسواء . ولما كان العقل هو أساس الفضيلة عند الرجل المذهب ، فإنه يحاول أن يعرفه وأن يعبر عنه في حكم عامة كتلك التي تملأ مسرحياتنا الكلاسيكية . والقاعدة التي تأخذنا بقضائنا بها ، مادامت عقلية فإنها تعتبر مستقلة عما هو فردي خاص بكل منا . فهي بطبيعتها تنتهي بأن تصاغ مبادئ تصح لدى الغير كما تصح لدينا . وقد لاحظ حديثاً الميوس « لانسون » في دقة أن مجرد اختيار مؤلفي التراجيديا لموضوعاتهم في القرن السابع عشر من الآداب القديمة قد أعطى رواياتهم قيمة عالمية . فموضوع « هوراس » مثلاً هو الوطنية الرومانية التي ليست وطنيتنا ، ولكن كورني مع ذلك استطاع أن يصور الوطنية في ذاتها ، الوطنية بأوسع معانيها ، كفضيلة إنسانية . وإنه وإن يكن الشاعر والمشاهدون قد تعرضوا — كما يمكن أن يحدث في موضوع فرنسي — لسخر الإغراء الذي ينفثه « هوراس » الشاب بوطنيته القاسية المستأجرة ، فإنهم رغم ذلك لم يعجزوا عن تقدير وطنية كيرياس المستنيرة قدرها الحقيقي ، بل وأن يرتفعوا إلى تقدير وطنية هوراس الشيخ ، تلك التي تتفق في سهولة مع احترام العدو ومع الإنسانية = وتيتيس أروع تصوير ، ولكننا ننهي إلى اختراق الحيين ، فإن المؤلف قد رأى فيها جمعاً للفنين : فن راسين وفن كورني . (المترجم)

والعدل وعدم التحيز والتي لا تبلغ من الروعة ما تبلغ إلا لأنها تظل دائماً في حدود العقل^(١) ومع ذلك فهذا الرجل ، الذي يملأ عليه العقل واجبه ، قد ظل عميق المسيحية ، وهو يعرف كـ فيلسوف «أنا أفكر . . .» وفيلسوف «الرهان»^(٢) كيف يميز بين مجال الإيمان ومجال المعرفة الطبيعية ، وهو تيمناً بالموضوعات يلوح عادة راسخاً في إيمانه قدر ما هو جريء في تفكيره ، وذلك دون أن يسمح للشك الإباحي أن ينال من الحقائق الدينية الثابتة ، ولا للسلطة أن تلقى الظلمة على ضياء العقل . وإنه وإن يكن الدور الذي أسلم به لكل من الجانبين يتفاوت في الأهمية ، فظوراً يركن إلى الدين ركونا نهائياً وطوراً يعيش في عصره حياة دنيوية ، فإنه لا يفكر عادة في أن يفكر ما لكل من الجانبين من حقوق مشروعة .

وذلك لأن «الرجل المذهب» يعيش في هيئة اجتماعية ، وهو يعيش دائماً من أجلها إلى حد ما ، حتى لا يكاد يتصور نفسه خارج وسطه الطبيعي . وقد فررديكارت في وضوح تام أننا لا نستطيع أن نتصور رجلاً خالياً من الالتزامات نحو عائلته ومدينته والانسانية كلها ؛ كما قرر أن ما يتعلق بالصالح العام أعظم قيمة مما يتعلق بالصالح الخاص^(٣) . وإذا نال فالرجل المذهب على استعداد لأن يؤدي راضياً ما تطلبه منه الهيئة الاجتماعية ، وفي هذا ما يفسر قوة الشعور بالشرف ومقارقاته الدقيقة بل وحب المجد الذي يسيطر على مسرحيات كوزي كلها ، والذي ربما كان الدور الذي لعبه في الحياة الحقيقية لأشرف ذلك العصر لا يقل أهمية عنه في تلك المسرحيات . وحب المجد هو الرغبة بل الشهوة التي يستشعرها كل فرد في أن ينال إعجاب من يحيطون به وبخاصة النساء والأجيال اللاحقة . وهو لذلك لا بدله أن يبرز جميع منافسيه في الشجاعة واستقامة الخلق وكرم النفس . ومن بين ما يستأهل به الفرد الشرف والمجد نجد الأدب والاعطاف والمروءة في معاملة النساء وحضور النكته في

(١) الإشارة هنا إلى الشخصيات المختلفة التي تمثل أنواعاً من الوطنية في مسرحية «هوراس» الشهيرة لكورني . (المترجم)

(٢) فيلسوف «أنا أفكر إذن أنا موجود» هو ديكارت كما هو معروف . وفيلسوف «الرهان» هو بيسكال . وrehan ينصب على الحياة الأخرى فقد قال ما معناه إنه من الخير أن يؤمن بالجنة الأخرى وأن نعيش وفقاً لهذا الإيمان وليكن في عملنا هذا ما يشبه الرهان فإن صح أن هناك حياة أخرى ربخناها وإن لم يصح لا نكون قد فقدنا شيئاً كثيراً ، لأن خسارتنا لن تتجاوز بعض اللذات الشهوة التي نكون قد عرضناها عنها في حياتنا الدنيا . (المترجم)

(٣) خطاب ١٦ سبتمبر سنة ١٦٥٤ .

الحديث ، وفي كلمة واحدة كل الصفات البراقة التي تتطلبها الحياة الاجتماعية كما عرفت في البلاط وفي صالونات المدينة . ولقد لعب الخوف من إثارة الضحك دوراً كبيراً في تلك الحياة ، حتى ليوضح أن القاعدة النهائية قد كانت هنا أيضاً أن يظل الإنسان دائماً في حدود ما يليق ، وأن يفر من كل إسراف أو خروج عن الحد مهما يكن نوعه ، وأن يخضع لمتطلبات الوسط الذي يعيش فيه وفقاً لما يملكه الإدراك السليم .

وتمت رذيلة كان يمتثلها الرجل المهذب في فرنسا أيام لويس الرابع عشر ، فمما كان هذا الوسط يتيح لها من فرص ومغريات ، تلك هي رذيلة النفاق . ونحن نحسن في فرنسا السابع عشر كله ميلاً صادقاً إلى الإخلاص ، فلا يجوز أن يسير هذا الرجل من رجال البلاط أو ذلك برغبته في أن ينال الخطوة على حساب الحقيقة إلى أبعد ما ينبغي . ولقد هاجمت أول كوميديا كثيرة في ذلك العصر شخصية «الكذاب» "Le Menteur" (١) كما كانت شخصية « تريف » أشد ما ترفت الكوميديات من مأس : وفي الحق أنه إذا كان منفع الحياة الأخلاقية هو الإرادة المستنيرة فكيف يستطيع الرجل المهذب أن يقبل الانحطاط بتلكه تفكيره وبهمه مع أنها مصدر كرامته ؟

نعم إن رجل القرن السابع عشر مادام يعمل وفقاً للعقل ويتجنب كل إسراف ويقدّر الاعتدال والصدق فوق كل شيء ، فإنه يستطيع بعد ذلك أن يعطى المصلحة ذاتها وحب النفس نصيبهما العادل . وإنه لمن الخصائص البارزة للحياة الأخلاقية في ذلك العصر أنها على الرغم من دقتها وقسوتها لم تشبه قط أية مثالية خرافية ، فهي تمت كل شيء خيالي وهي تعرف ملاسبات الحياة وتذكر أنه من واجب الإنسان أن يكون أولاً في عون نفسه ، وأنه من الطبيعي أن يحب ذاته وأن يطلب سعادتها .

نعم إننا لو وازنا بين أبطال كورني وبين شخصيات موليير لبدأنا أن الفكرة التي لدى هؤلاء وأولئك عن المفعة الشخصية مختلفة أكبر الاختلاف ، ولكننا نجد نفس الإحساس حياً عاملاً لديهم جميعاً ، وأنه مشروع مادام يعمل خاضعاً للعقل وفي الحدود التي يرسمها له . ولقد أعلن ديكاك أن من الطبيعي المشروع أن يبحث المرء عما يرضيه ، وعنده أن

(١) «الكذاب» كوميديا لكورني وأما « تريف » فمعروف أنها لموليير وهي تمثل « انقيس اللئيم » . (المترجم)

الفضيلة ليست إلا خير الوسائل للوصول إلى السعادة . وهو لا يتصور فضيلة جامعة غير إنسانية تذكر غريزة الذات الميضية في حيواننا . فيقول في رسالة للبرنيسية اللبصابات « إنه إذا كان للفضيلة هدف فإن السعادة يجب أن تكون الجائزة التي ينالها رامي القوس المعيب ، وهل ترى الرامي يهدف إلا أملا في الجائزة ؟ » ولقد بالغ بمد ذلك الكثيرون في فكرة الأثرة الطبيعية الملازمة للإنسان كما تحدثت عنها المسيحية ، فسار لاروشفوكو في هذا الاتجاه إلى مدى بعيد كما تعلم ؛ ولكننا نرى غيره قد ظلوا أكثر اعتدالا فسلخوا نقدبرات المصلحة الذاتية بحثها العادل ، وكان ذلك دائما لنفس السبب ، وهو البعد عن المغالاة .

وانمد ثانية إلى شخصية مدام دي كليث النبيلة ؛ فالرواية تنتهي على نحو لا يزال يحير الكثيرين من القراء المحدثين . فاقدمت مدام دي كليث وأصبحت مدام دي كليث تستطيع أن تخرج من المسبوبة نيمور De Nemours ولكنها مع ذلك تأبى الزواج إياه ، تاما ، وهي — كأحد أفراد القرن السابع عشر — تفكر بوضوح فتمثل إياها بسببين : فهي أولا تريد أن تظل وفية لذكرى زوجها ، ولكنها علاوة على ذلك تحرص على راحتها فتخشى أن تجرد في الرجل — الذي أحبه كل ذلك الحب والذي تعلم ما به من جاذبية ساحرة — مصدرا محتملا لأشجان جديدة . إنها من التعقل بحيث لا ترغب وأحبها تحسب ؛ بل تسهر على ضمان سعادتها المستقبلة ؛ ونحن نجد نفس النوع من التفكير والتصرف في الفصل الخامس من « النساء العالمات ^(١) » إذ ترى هنرييت العاقلة — عند ما اعتقدت أن ثروتها قد ضاعت — ترفض الزواج من كليتاندر Clitandre مع أنها تحبه ومع أنه يريد أن يتزوجها فقيرة .

هكذا يلوح الإنسان المهذب في القرن السابع عشر : إرادته خاضعة لعقله ، عقله وإرادته يعملان معا في هيئة اجتماعية مستقرة ؛ فهما يقبلان ما بها من تفاوت في المنازل والرتب ، وهما يعرفان كيف يتقدران القيم المختلفة وكيف يضمنان كلا منهما في موضعها . ومن بين تلك القيم — التي لم تكن موضع مناقشة — مجد الدين قبل كل شيء ، ذلك الأساس اللتين من المعتقدات والنضائل المسيحية ، ذلك النظام وتلك التقاليد التي لا يمارسها أحد وإن تداول العقل في حرية ملاسبات تطبيقها ودرجة شدتها . وهاتين أولاهما تنتهي في الختام إلى نفس العبارات

التي رأينا فيها ما يحدد خصائص ذلك العصر كافة ، نظام واعتدال وتفاوت في المنازل . وعلى هذا النحو استطاع ذلك القرن أن يجمع بين المثاليين الأعلى دون أن يضحي بأي منهما ، المثل الأعلى القديم وهو انسجام ومطابقة للطبيعة ، والمثل الأعلى للقرون الوسطى وهو ديني صوفي . واقد استخدم العقل كحلقة اتصال بينهما ، ذلك العقل الذي لا يمكن أن يخون قدر الله فيما ما دام هو نفسه مشتركاً بينهما وبين الله . ثم إنه (كالمسكة للنظام) يمكننا من ناحية أخرى من أن نميز عن يقين مكان كل شيء وقدره وقيمته النسبية . والآن بقي أن نبحث عن الأسباب التي حطمت شيئاً فشيئاً ذلك المثل الأعلى للرجل المهذب ، وأن نرى كيف أخذ يتغير تغيراً عميقاً وينصرف إلى مبان جديدة .

٢ — تطور المثل الأعلى للرجل المهذب

حاولنا تحديد معنى « العقل » عند رجال القرن السابع عشر ، وبوضعنا لذلك المعنى إزاء الصورة التي كانت لديهم عن الرجل المهذب ، نستطيع أن نرى أن الفضائل التي تميز بها قد ظلت من خصائص الروح الفرنسية ، وأنها لا تزال أساسية في حياتنا الأخلاقية ؛ فأنموذج الرجل المهذب يتفق إلى حد بعيد مع أنموذج الرجل الأخلاق كما نتصوره حتى يومنا هذا . أليس هو الرجل الذي يعرف كيف يعطي كلا من حاجاته المختلفة ومشاعره وواجباته قيمته الحقيقية ، ويصل في غير زمت ولا إسراف في التشف إلى أن ينزل ميوله الطبيعية منازلها ، وذلك في ضوء تلك المسكة التي بها يفهم الحقائق ويقدر العدل ويميز الخير ، وأعني بها الإرادة المستنيرة ؟ وأغلب المشاعر التي رفعها القرن السابع عشر إلى أعلى درجة قد احتلت مكاناً مهماً في الصورة الحديثة للأخلاق ، ولكننا مع هذا لا نستطيع أن نقول إن مثلهم الأعلى قد ظل بعدهم كاملاً ، وذلك لأنه قد تحول بعضي الزمن بل تغير . وذلك ، لأنه وإن كنا عندما نمر من القرن السابع عشر إلى القرن الثامن عشر لا تزال نجد فكرة العقل مهيمنة على التفكير النظري والحياة العملية معاً ، إلا أن طريقة استخدام ذلك العقل عند ديكارت وراسين وبوسويه لم تعد هي هي في زمن منتكسيو وفولتير ورجال دائرة المعارف . والآن فلننساها : لماذا وكيف حصل هذا التغير ؟

لقد كانت الأخلاق في القرن السابع عشر كما قلنا مزيجاً من الأخلاق الطبيعية التي عادت إلى الظهور أيام البعث العلمي ومن الصورة المسيحية المتصوفة لالحياة الأخلاقية .
 واقد لاح هذا المزيج حكماً معتدلاً متزاناً ، ومع ذلك فقد كان توازناً أكثر منه تداخلاً واتحاداً عميقاً ، وذلك لأنه قد حقق توفيقاً ماهراً بين النزعات المختلفة واسكنه لم يرد تلك النزعات إلى وحدة تستوحى مبدأ عاماً . وبالجملة لقد أكد القرن السابع عشر ضرورة الملاءمة بين العقل وفنائ الإنسان الطبيعية ملائمة منسجمة من جهة ، وبين الفضائل المسيحية القائمة على الوحي من جهة أخرى ، وكان سبيله إلى تلك الملاءمة هو أن عقلاً والطبيعة البشرية يرجعان إلى عنصر واحد هو الله . ولكن كيف تم ذلك التلاؤم الذي أدركت البديهة ضرورته ؟ ذلك ما لم يروه غالباً في وضوح ؛ فلقد كان من عادة القرن السابع عشر إذا مثل عن قضايا مثل كيفية التوفيق بين علم الله السابق وبين الحرية البشرية ، أن يردد مع بوسويه « استوثقوا من طرفي السلسلة حتى ولو أفلتت منكم الحلقات الوسطى » وكان هذا هو السبب في أن يقولوا جميعاً مع يسكال — وإن اختلفت وسائل تعبيرهم — إن هناك ضروباً من الحقائق المتميزة ، وإن هذه الحقائق تنزل منازل منتظمة مختلفة الدرجات ؛ ولكنه لا يمكن أن يرد بعضها إلى بعض إذ أن منها ما يخضع لوضوح التفكير الهندسي ، ومنها ما يرجع إلى دقة الإدراك ، وعلى بعضها يسيطر العقل الطبيعي بينما تسيطر السلطة والتقاليد على البعض الآخر . ولقد كان في هذا التنوع — الذي أملت فيه فيما يبدو تجارب الحياة — ما يشبه صورة ذلك النظام الجميل البسيط الجليل الذي مكن له لويس الرابع عشر في الهيئة الاجتماعية في عصره . ولقد اشتهر رجال ذلك القرن في سهولة بأن ذلك النظام الحكم الكامل الذي أدى إلى مجد الوطن ومجد التفكير البشري قد واثاه الحظ السعيد فوجد من النظم والأفكار ما ينسجم معه انسجاماً كاملاً . واسكنه لم تسكد تغيير الملبسات العقلية والسياسية والاجتماعية التي حققت ذلك التوازن حتى بدا توازناً موقوتاً اتفاقياً ، وعلى هذا النحو ظهرت حقيقته من حيث إنه لم يكن إلا مجرد اتفاق . وأخذت النزعتان المتضادتان اللتان قامت عليهما الحضارة الكلاسيكية — وأعني بهما المذهب العقلي القديم والتصوف المسيحي — أخذتا تنأى إحداها عن الأخرى وتسير في اتجاه مضاد ، مما ولد المشكلات والمصادمات العنيفة .
 ولقد كان هذا التوفيق ظاهراً في ثلاثة مجالات على الأقل . أولاً في مسائل الدين

وما وراء الطبيعة . فالقرن السابع عشر يؤكد اتفاق العقل مع الإيمان وإن أفادت منه طرق ذلك الاتفاق — فالإيمان كما يقول القديس توما يتخطى العقل ولكنه لا يجوز ولا يمكن أن يعارضه . ومع ذلك فقد ظل هناك من الناحية العملية حاجز فاصل بين المسائل العقلية ومسائل الإيمان . بحيث يكوّن كل منهما وحدة قائمة بذاتها ، وهذه هي النظرية التي سموها بنظرية « الحواجز الفاصلة » Cloisons Étranches . نعم إن المسيحية نفسها قد فرت من العقل ما استطاعت دون أن تنسك ذاتيته وذلك عند بوسويه مثلاً ؛ فهي تحظر التصوف وهي تقبل راضية أن تترك العقل يسيطر إلى جوارها ؛ ومع ذلك فقد كان من الصعب أحياناً إقامة الحدود ؛ وهم لم يستطيعوا دائماً أن يعضوا أعينهم عن المتعارضات بل المتناقضات الكثيرة العدد .

والتوفيق واضح ثانياً في المسائل النفسية والأخلاقية بين العقل والغريزة ، بين الشهوات والمثل الأخلاقي الأعلى ، أو بمباراة أخرى بين السعادة والفضيلة . نعم إن القرن السابع عشر لم يكن قرن تزم — على الأقل عند جمهرة رجال الأخلاق — وهو يسلم للطبيعة البشرية بحقها في البحث عن السعادة ، بل عن اللذة ، ولكنه مع ذلك يريد أن يظل هذا البحث خاضعاً للفضائل السامية والمثل الأعلى المسيحي ؛ ومن ثم لم يكن بد من أن يتساءلوا كيف يستطيعون أن يشبعوا إحدى النزعتين دون أن يضحوا بالأخرى .

واقدر كان التوفيق أخيراً في المجال السياسي والاجتماعي . وهنا أيضاً لم يتدخل العقل عن مهمته في النقد الحر تخلياً تاماً . ولكننا من جهة أخرى نجد أن نظام الأشياء الذي أقيم — ونعني به الحكم الملكي وما يقبضه من أوضاع العهد القديم — كان يتطلب الاحترام المطلق ؛ ومن ثم لم يحدث بين هذين التيارين غير توفيق يسير كان أقل ثباتاً منه في المجالين السابقين . فنظرية الحق الإلهي والحكم المطلق كان بوسويه قد صاغها في كتابه « مبادئ السياسة المستقاة من الكتب المقدسة » صياغة جاذبة تدهشنا اليوم حتى لا نكاد نعتسها ؛ ومع ذلك فن الواجب ألا ننسى أن السلطة الملكية قد لاحت لخيار ذلك العصر مغايرة تمام المغايرة للحكم الاستبدادي . فهم كانوا يسمون أنفسهم رعايا الملك دون أن يحسوا في تلك التسمية أي خط من كرامتهم كمسيحيين أو كرجال مفكرين ، وذلك لأن السلطة المطلقة — وإن كانت غير محدودة نظرياً — إلا أنه كان يعدّها في الواقع عادات وتقاليد ومواضعات غير

مدونة ولا منظور إليها من أحد كقوانين تسكفل حقوقاً ولكنها مع ذلك بالغة القوة .
وفي الحق إن فرنسا العهد القديم كانت تؤمن إيماناً قوياً باحترام القوانين ، فאלلك نفسه
كانت عليه واجبات ، وإنه وإن كان الله وضميره هارقيباد غريب ، إلا أن تلك الواجبات
لم تكن تقبل هودة ولم يكن أحد يجهل التزامه بها ؛ وفي الواقع إنهم كانوا يطلبون إلى الملوك
الشيء الكثير ، وهم لم يطالبوهم كما فعل بوسويه باسم الدين فقط بل باسم العقل أيضاً وذلك
لمصلحة المملكة وفي سبيل العدل والإدراك السليم . وهذا هو العقل كما عرفه جميع أولئك
الرجال المستنيرين الذين لم يقبلوا قط الاستعباد أو التخلي عن الصراحة في أحكامهم .

وإذا أصبح ما سبق يحق لنا أن نتساءل كيف ظلت المسألة الدينية والمسألة الأخلاقية
والمسألة السياسية والاجتماعية بعيدة عن متناول النقد ؟ للجواب عن هذا السؤال نذكر
القاعدة الأولى من قواعد الأخلاق الواقعية التي وضعها ديكارت وهي : « الخضوع لقوانين
وطنا وعاداته والتسك بالديانة التي أقمستها منذ طفولتي بفضل من الله » . ولربما كان في
هذه القاعدة ما يعبر عن موقف ذلك العصر كله من مسألة السلوك . فالقرن السابع عشر
قد أخذ هو الآخر في كل هذه المسائل بمبادئ أخلاق وقيمة ؛ ولقد كان في هذه المبادئ
ما يكفي مادامت قد حققت الملائمة اللازمة لاتزان ذلك العصر الذهبي واستقراره . ولكن
الصعوبات كانت متهيئة للظهور . ولقد صاغ ديكارت بعد القاعدة الماضية مباشرة القاعدة
الآتية « إنه وإن يكن من الممكن أن يوجد بين الفرس وأهل الصين من هو في حصة
خيارنا فإنه قد لاح لي أكثر فائدة أن أجعل سلوكي على منوال من قدر لي أن أعيش
بينهم » . أليس في هذا القول نواة لما يمكن أن يوجه إلى النظم الاجتماعية والمبادئ العملية من
نقد ؟ وذلك لأنه إذا كان عند الصينيين والفرس من النظم والمبادئ ما هو في حصة نظامنا
ومبادئنا فإنه لا بد أن يأتي يوم نقررنا بأن تفحص تلك النظم وأن نوازن بينها وبين نظامنا ،
وديكارت نفسه عند ما ناقش كتاب الأمير لمكيافلي ، في إحدى رسائله إلى البرنيسة
البيضايات ، قد أحس فيما يبدو صعوبات في نظرية الحق الإلهي وأظهر حيرة غريبة . فهو يرى
أن مكيافلي لم يميز التميز الكافي بين الأمراء الشرعيين وبين الطغاة الذين يغتصبون السلطة
بوسائل غير مشروعة . بل من يضمن أن الأولين أنفسهم ان يستخدموا وسائل ظالمة ؟
ويجب ديكارت بأن « للعدل عند الأمراء حدوداً غيرها عند الأفراد » إذ يروح « أن

الله في مثل هذه الأحوال يعطى الحق لمن يعطيهم القوة» ثم يضيف «إنه من الواجب أن نفترض أن الوسائل التي يستخدمها أمير ما — لكي يستوى في سلطته — وسائل عادلة وذلك لأننى في الحق أعتقد أن كل تلك الوسائل تعد عادلة إذا كان الأمراء الذين يستخدمونها يرونها كذلك؛ في حين تصبح أعدل التصرفات ظالمة إذا عدها قاعلوها كذلك». وعلى هذا النحو يحس ديكارت أنه لا يستطيع أن ينضم إلى مبادئ مكياثلى، واسكنه لا يجد وسيلة الإفلات منها غير الرجوع إلى ضمير الأمير نفسه وإلى الإلهام الإلهى الذى لا يمكن أن يعوزه. وإذن فالذى يعيز الأمير الشرعى من الطاغية هو أن الأول يفعل ما يراه عدلا، فهو إذا اعتقد أن تصرفه عادل كان العدل ما يعمل، كما أنه لا يعتبر ظالما إلا إذا كان معتقداً أن الظلم ما يعمل. واسكن أليس من الواجب أن نعتبر تلك الإجابة غير مرضية، وأن نفسرها بأن فيلسوفنا قد وجد نفسه مضطراً إلى أن يعالج علاجاً مجرداً مشكلة كان عصره يتجنب — في دقة — أن يعرض لها؟ وكل هذه الفارقات المتداخلة غير الثابتة ان تصمد لنقد معاصرى فولتير وقتا طويلا.

وإذن في المجالات الثلاثة التى حاولنا استعراضها — أعنى المجال الدينى والمجال الأخلاقى وأخيراً المجال السياسى والاجتماعى — قد كان هناك تصادم ممكن. ومن هذه المصادمات يتكون تاريخ الأخلاق في القرن الثامن عشر.

بتقدم القرن السابق أخذت شعور الناس بفوائد النظام الماسكى يتضاءل وإحساسهم بشدة وطأته يزداد، فمن حروب، إلى بذخ فرساي، إلى الإسراف في رجال البلاط، إلى سياسة القزى والهزائم الجزئية في شتاء سنة ١٧٠٩ ثم البؤس المادى وتناقص عدد السكان. ولقد خلطت أكثر من مرة الصورة الحزينة لآخر ذلك العهد المجيد الطويل وقد أخذ يفحدر ويحبو في بطن مع ملكه الهرم؛ بل إن النظام الماسكى كله كانت قد أصابته الشيخوخة فيما يبدو. وعندئذ ابتدأ المذهبان المتعارضان يفترقان من جديد ويعملان في اتجاهين متضادين بعد أن ظلا في توازن زمني ما.

وفي الحق لقد حدثت محاولة للعودة إلى وجهة النظر المسيحية البحتة، أى إلى التزمّت والقسوة في الزهد واحتقار الخيرات الدنيوية، وهذا هو مذهب جانسينيوس (١) Le Jansénisme

(١) مذهب جانسينيوس — راجع الهامش الخاص في الفصل الثانى من ٤٨. (الترجم)

ولسكنه وإن يكن أثر هذا المذهب قد كان قوياً في بعض النواحي فإنه كان أثراً محدوداً لم يطبع بطابعه الخاص التيار الحقيقي للتفوس في ذلك العصر . وأما التيار العكسي وهو التيار الطبيعي القديم — تيار العقل الطبيعي البحت دون الرجوع إلى الوحي وإلى الإيمان — فقد كانت له أهمية أخرى عظيمة . فلننظر في مظاهر ذلك التيار الذي أخذ ينمو بتقدم الزمن وانبداً بالجمال الأخلاقي البحت أو النفسي وهو الجمال الذي يمكن أن يلوح أقل خطورة . من الواضح أنه بتقدم القرن السابع عشر أخذ الرأي المتوسط عند المهذبين من الرجال يسلم للاحتياجات والفرائض الطبيعية بنصيب أكبر من سنة إلى أخرى ، وذلك بالقياس إلى ما يقتضيه الزهد المسيحي . ولقد كان هناك أبيهوريون وإياحيون خلال القرن السابع عشر كله ، وعند هؤلاء الرجال استمرت روح البعث العلمي الخالصة فكانت قاعدتهم الأساسية : البحث عن السعادة ، سعادة — بلا ريب — خالية من كل إسراف مبتذل ولكنها تقوم مع ذلك في أساسها على اللذات والمزايا الحسية ، وهذه هي في الواقع فلسفة « حكايات » لافونتين أو « مسرحيات » مولير ، وهي وإن لم تكن فلسفة لا أخلاقية بمعنى الكلمة فإنها بلا أدنى شك لا تحتفظ بشيء من الزهد أو التصوف : هي في النهاية ليست مسيحية ، ولنفكر مثلاً في « مدرسة النساء » أو في « مدرسة الأزواج » انرى إلى أي حد ينضج الاتجاه الذي يمد غرائز الإنسان ظواهر طبيعية مشروعة . وتنتج عن ذلك نتيجة هامة ؛ فالصورة الكلاسيكية للعالم ، تلك التي تقول بالقدر والنظام الحكم الذي وضعه الله في العالم ، قد كانت متفائلة في المسائل الدينية ومسائل ما وراء الطبيعة ، ولكنها على العكس من ذلك كانت راحية التشاؤم في الناحية النفسية والأخلاقية ؛ فالإنسان عاجز عن فعل الخير منذ الخطيئة الأولى ، وهو يولد شريراً ملوثاً بخطيئة آدم ، إنه يأتي إلى العالم حاملاً جرثومة الرذائل كلها ، والحياة الأخلاقية برمتها ليست إلا الخبز من النفس وكبت الاتجاهات الطبيعية باسم المثل الأعلى للورع ؛ ومن هنا نرى أن تشاؤم « لاروشفوكو » ليس في الواقع إلا تنمية منطقية لتلك الصورة النفسية . هذا وبعضى السنين أخذ التسامح مع الحاجات والفرائض التلقائية يزداد وضوحاً ، وتلك هي روح البعث العلمي تعود إلى الظهور . وكان الأساس العقلي لذلك التسامح في غاية البساطة . فאלله هو الذي خلقنا ومن ثم فهو الذي أوحى إلينا بتلك الحاجات والفرائض ، وإذن فهي لا يمكن أن تكون شرراً في جوهرها وإن كان من الممكن أن تحتاج إلى

المراقبة لأخذها بالاعتدال . ولقد أحس قوامير أهمية هذا الانقلاب في وجهة النظر التقليدية وذلك عندما هاجم إسكالي بعد ذلك بقليل ، فقال : « يلوح لي بوجه عام أن الروح التي صدر عنها إسكالي عندما كتب (الأفكار) كانت أن يظهر الإنسان في ضوء كريمة ... وأنا أجزؤ أن أدافع عن الإنسانية ضد عدوها هذا الجليل ^(١) » .

وبعد قليل أخذت تظهر فكرة أخرى وثيقة الاتصال بالفكرة الأولى . ففي النصف الثاني من القرن السابع عشر تار تراع طويل تميل إلى عدم النظر إليه إلا من الناحية الأدبية ، ولكنه يتجاوز ذلك المجال تجاوزاً فريداً ، وأعني به « التراع بين أنصار القديم وأنصار الحديث » ، فيرو Perrault ^(٢) عندما كتب « عصر لويس الأكبر » كان قد ألمح بوضوح فكرة التقدم المطرد . وبالمسألة لم يكن المفاضلة بين راسين أو كورنيل من جهة وسوف كليس أو أوربيدس من الجهة الأخرى وإنما هو فكرة أن القدماء بحكم قدمهم كانوا أقل علماً وأقل تحضراً ، ومن ثم فهم دون المحدثين في كل شيء بما في ذلك رقة الشعور والمبادئ ومبادئ الأخلاق . وبينما كانت المسيحية قد وضعت المثل الأعلى خلفنا ، ووضعته على أي حال فوق الطبيعة البشرية ، فإن البعث العلمي والقرن الثامن عشر من بعده سيضعانه على نحو ما أمام الإنسان ، سيضعانه في المستقبل ، في التقدم الذي سستمر في تحقيقه بفضل قواني الخاصة . ومن هنا ترى فكرة التقدم التي لها يبرو تظهر في كل صفحة من « قاموس » Dictionnaire ^(٣) بيل Bayle وتصبح إحدى الأفكار الأساسية في عصر قوامير ورجال دائرة المعارف ثم تنتهي إلى كتاب كوندورسيه ^(٤) الشهير . وتلك الفكرة

(١) ملاحظات على الأفكار (١٧٣٤) .

(٢) Perrault بيرو - شارل بيرو (١٦٢٨ - ١٧٠٣) أديب وشاعر فرنسي باريس . قام بينه وبين بوالو نزاع قوي . وكان بيرو يتعصب للمحدثين وبوالو يتعصب للقدماء . وقد دام هذا النزاع طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر . وبيرو كتاب هام في هذا الموضوع بعنوان « مقارنة بين القدماء والمحدثين » أي بين الأغريق واللاتين من جهة والكتاب الفرنسيين المحدثين من جهة أخرى ومع ذلك فسر خلود بيرو ليس في هذه الحركة بل في « حكاياته » التهميرة التي كتبها للأطفال بأسلوب ساحر . (المترجم)

(٣) Bayle بيشل : بيير بيل (١٦٤٧ - ١٧٠٦) كاتب فرنسي مؤلف « قاموس التاريخ » وقدمه بشكوكه للتفكير الحر الذي ظهر مع قوامير ورجال دائرة المعارف . (المترجم)

(٤) « كتاب كوندورسيه الشهير » : المقصود بذلك هو كتاب « تخطيط للوحة تاريخية عقلية تقدم التفكير البشري » "Esquisse d'un tableau historique des Progrès de l'esprit humain" وقد كان هذا المفكر من أكبر المؤثرين بإطراد التقدم . (المترجم)

تحتوي على مبادئ أخلاق جديدة كاملة ، ففكرة الكمال لم تعد في تقليد المسيح كمثل فريد خارج للطبيعة خارج عن نطاق الزمن ، بل أصبحت وليدة الثقافة النفس والتفكير والمشاعر بالاحواس ذاتها ، فزيادة المعرفة تزيد القدرة على العمل وعلى تنظيم اللابسات اللازمة له .

ولو أننا وجهنا النظر إلى المسائل العقلية والدينية ومسائل ما وراء الطبيعة لوجدنا أن التطور كان على نفس النحو . فالتيار الإباحي — ونمى به تيار التفكير الحر في مسائل الإيمان — وإن يكن دعاتهم دائماً بأنه لم يزعج نير المعتقدات إلا لكي يحرر الشهوات ويبرز الإباحية ، فإنه قد وجد بلاربي خلال القرن السابع عشر كله عند سنت أفريمون^(١) St. Evremont مثلاً أو عند بيل Bayle ، ولسكن هذين الرجلين قد عاشا في الخارج : أحدهما في إنجلترا والآخر في هولندا ، ومع ذلك فإن رد الفعل ضد الصورة المسيحية الأخلاق لم يلبث أن ظهر في وضوح النهار في فرنسا ذاتها ، فأعلنت الحرب على الكنيسة وعلى الدين ؛ أعلنتها الشعر الهجائي والجدل والمرح والقصة وأخذ قولير ورجال دائرة المعارف يزعمون الإيمان المسيحي ببعض الثمرات . وقد اتخذت جهودهم التي لا هوادة فيها لكي تسحق ذلك « السكان الوضع^(٢) » . والآن ما هو مصدر ذلك النزاع ؟ مصدره هو التعارض الواضح بين العقل والإيمان . لقد أوصى بوسويه بالتسك بطرق السلسلة ، وأعلن ديكارت قبوله للمعتقدات القائمة ، ولسكن رجال القرن الثامن عشر يريدون على العكس من ذلك أن يطبقوا منهج ديكارت ، الذي لا يسلم بغير البداهة ، في المجال الذي نحاه عنه ديكارت نفسه ، وهم بذلك يظنون أوفياء في دقة لروحهم ، وإن انتهوا إلى نتائج مضادة لنتائجهم . ومن الممكن القول بأن النقد الديني في القرن السابع عشر — وهو نقد سطحي من نواح عدة — كان عبارة عن البحث عن الأفكار الواضحة المتميزة والأخذ بالإدراك السليم في مسائل الإيمان ومسائل الحياة العملية ؛ هذا وإذا كان الإيمان — على حد تعريفه ذاته — أمراً خارجاً عن حدود العقل فإنه من الواضح كل الوضوح أنه لا يمكن أن يبرر بالبداهة ، ولقد وفر قولير جهده في عناد على أن يظهر للإيمان ما في المعتقدات والمبادئ المسيحية من

(١) كاتب فرنسي لاذع (١٦١٠ — ١٧٠٣) عاش منفياً في إنجلترا . (الترجم)

(٢) « السكان الوضع » المقصود به « الديانة المسيحية » وقولير هو صاحب هذه الكلمة . (الترجم)

تخريف وحمالة يجهلان التسليم بها غير ممكن إلا عن جهل أو قصد سيئ، ولقد اتهم فولتير
النفس بالتضليل منذ كتاباته الأولى فقال في «أوديب» أولى تراجيدياته «ليست القساوسة
ما يظنه الشعب الأبله، إن مذاجتنا هي كل علمهم» وعندما كتب فيما بعد رواية «محمد»
جعل الناس يفهمون أن التضليل ملازم للديانات كلها، وفي أبيات «زئير»^(١) الساذجة
في مظهرها: «لقد كان من الممكن أن أصبح في جوار الكنج أمة الآلهة الكاذبة،
وفي باريس مسيحية، كما أنا مسلمة هنا» — في هذه الأبيات ما يوحى إلى المستمعين من
الفرنسيين، إذا فكروا أبسط تفكير، بما في معتقداتهم الدينية من نسبية ومصادفة.
وموضوع «الهنرياد»^(٢) قد قصد أيضاً إلى اختياره فهو ليس إلا استعراضاً لأحوال
الحروب الدينية ودفاعاً طويلاً عن التسامح.

«كثيراً ما اتصف للمتعصب الأعمى والمسيحي الخلف بنفس الخلق. شجاعته واحدة
ورغباتهم واحدة. للجريمة أبطالها وللخطأ شهداؤه، وما نحن إلا قضاة مغرورون يفصلون
بين الحماة الصادقة والحماة الكاذبة».

ولنضيف إلى ما سبق فكرة أخرى لن نلبث أن نظهر. فبمناسبة زلزال لشبونة
كتب فولتير قصيدة يوضح فيها ما في تقسيم الخيرات والشرور على أهل الأرض من
حمالة يخرى لها الضمير، ولقد عاد إلى نفس الفكرة الفلسفية في روايته «كنديد»؛ وفي
هذا انقلاب تام لآراء القرن السابع عشر. فلقد كان ذلك القرن كما قلنا متفانياً في مسألة
الفلسفة العامة وما وراء الطبيعة، متشاعماً في مسألة الأخلاق وعلم النفس؛ وأما القرن الثامن
عشر فإنه يحل إلى الوقوف موقفاً عكسياً، فما هو طبيعي لا يمكن إلا أن يكون خيراً، ومن
ثم فالحاجيات الطبيعية تلوح مشروعة، وإذن فهو متفائل في المسائل النفسية والأخلاقية.
ولكن نظام العالم من جهة أخرى يلوح غامضاً ظالماً، فالشر بجميع مظاهره غير مفهوم،
وهو ينهض شاهداً ضد الخلق ذاته ومن هنا يأتي التساؤل في مسائل الدين وما وراء الطبيعة.
نعم إن هذا المذهب لم يكن بلا ريب عاماً في ذلك العصر، ولكن الاتجاه كان واضحاً عند كثير

(١) زئير Zaire بطله المرحبة المسماة بهذا الاسم لفولتير وتدور حوادثها أيام الحرب الصليبية. (المترجم)

(٢) الهنرياد La Henriade — ملحمة وضعها فولتير عن عصر هنري الرابع ملك فرنسا وهو

عصر الحروب الدينية بؤس غاص. (المترجم)

من المفكرين ، ومن السهل أن تربط بينه وبين التآبي على الإيمان الذي أخذ في النمو . هذا ولقد سار رد الفعل ضد القرن السابع عشر إلى أبعد من ذلك فتناول مبدأ فلسفته ذاتها . ذلك المبدأ الذي اعتقد أن في قدرته الوصول إلى الحقيقة المطلقة كما اعتقد أن العقل البشري متصل بالعقل الإلهي ، فأحس بما يشبه التمل باليقين الهندسي . فالقرن الثامن عشر قد زعم من هذه الناحية تأثير ديكارت ، وأخذ بمبادئ المدرسة التجريبية الإنجليزية التي نشر قولتير أسماء فلاسفتها في فرنسا . لقد عارضوا ديكارت بـ «لوك» ، عارضوا العقل بالتجربة ، وابتدأوا يحتقرون كل ما يتعلق بما بعد الطبيعة . تقول إحدى شخصيات كالديد « لقد كنت قد تقدمت تقدماً كبيراً في دراسة ذلك العلم ، (ما وراء الطبيعة) — عندما أدركت أنني لا أفهم فيه شيئاً » ولقد قرأ الناس في «الخطابات الإنجليزية» أنه «قبل لوك كان الفلاسفة الجادين قد فصلوا عن يقين في طبيعة الروح . ولكنهم لما كانوا لا يعرفون شيئاً فقد كان من الطبيعي أن يكون لكل منهم رأى يختلف عن رأى الآخر » وشيئاً فشيئاً انتهوا إلى المذهب التجريبي والمذهب الحسي الذين يكونان فلسفة القرن الثامن عشر ، انتهوا إلى تمثال كونديلاك Condillac الذي أخذ على عاتقه أن يفسر كيف أن هذا التمثال كلما اجتمعت لديه إمدادات الحواس تكونت فيه الأفكار ؛ وإذا كان عقلنا ليس إلا مجموعة من الحسوسات التي تتلقاها متأثرين بالأشياء الخارجية فكيف يستطيع ذلك العقل أن يصل إلى معرفة ما وراء الطبيعة ؟ ولقد أدى بهم هذا التفكير إلى الإيمان في إنكار كل ما ليس حسياً ولا مجسماً بإنكاراً خالصاً ، وأخذوا يزدادون اتجاهاً نحو المذهب المادي والمذهب الآلي ، فاعتقدوا أنه من الممكن تفسير العالم كله وتفسير الإنسان بتفاعل القوى المادية . وكتب لامترى La Mettrie ^(١) كتابه «الإنسان الآلي» L' Homme-Machine .

نعم إن بعض المفكرين الآخرين قد جنحوا نحو نوع من وحدة الوجود المحركة : Panthéisme Dynamique كما فعل ديدرو Diderot فعنده أنه ليس هناك إله منفصل عن العالم ، وأن العالم يحمل قوة داخلية كبؤرة حية . ولكن مذهب القوة المحركة هذا لم يتميز في الغالب عن المذهب المادي تميزاً واضحاً . ومع ذلك فعلى أي حال قد أصبحت

(١) لامترى La Mettrie (١٧٠٩ — ١٧٥١) طبيب وفيلسوف فرنسي من القائلين بالمذهب

المادي . (الترجم)

التجربة المنهجية الوحيدة للحقيقة ، وحل التعلق بعلوم الطبيعة محل احترام الرياضيات البحتة ؛ وهذا هو العصر الذي كتب فيه بيغون Buffon « التاريخ الطبيعي » Histoire Naturelle وهو عصر « ريمور » Reaumur^(١) و « لابلاس » Laplace ؛ ومن مجموع هذه الآراء يتشكل ما يعرف بفلسفة النور " Philosophie Des Lumières "

لقد كان من الضروري أن ينتج عن هذا الفهم الجديد للطبيعة والعقل البشري منحنى جديد في مواجهة المسألة السياسية . وهنا أيضاً ترى القرن الثامن عشر يأخذ بروح النقد الديكارتي ؛ فهم في كل حين يقابلون بين نظامنا ونظم البلاد المجاورة وبخاصة إنجلترا بلد النظم الحرة . وتعتبر رحلة فولتير و « رسائله الإنجليزية » تاريخاً مهماً من تلك الناحية . فلقد نقد فيها — بطريقة خبيثة — النبلاء ورجال الكنيسة والامتيازات ، وفيها نهر بجمل بسيطة لا يكاد يظهر ما بها من نقد كقوله « الإنسان لا معنى هنا من أن يدفع بعض الضرائب لسكونه فديلاً أو قسيساً ، وكل إنسان يدفع لا باعتبار مركزه الاجتماعي — فهذا حق — بل باعتبار دخله » . وفي ملاحظة معقولة كهذه ما يكفي لكي يظهر ما في الامتيازات من ظلم . نعم إن فولتير قد ظل شخصياً من أنصار النظام الملكي ، ولكن هذا النظام كثيراً ما أطع بمقطوعاته المحجانية التي انتشرت انتشاراً كبيراً . فمن قوله « إن أكثر ما نوجهه في فرنسا من لوم إلى إنجلترا إنما ينصب على قتلهم لشارل الأول الذي عامله خصومه المنتصرون كما كان سيعاملهم هولو لو أنه كان المنتصر . ومع ذلك فلننظر من ناحية إلى شارل الأول وقد هزم في معركة منظمة وأخذ أسيراً وحكم عليه في وستمنستر وقطعت رأسه ؛ ولننظر من الناحية الأخرى إلى الإمبراطور هنري السابع وقد دس له كبير أمثاله السم في حفلة التناول ، وإلى هنري الثالث وقد قتله راهب ، ثم إلى الثلاثين محاولة لاغتيال هنري الرابع وقد نفذ السكشير من تلك المحاولات وحرمت الأخيرة منها فرنسا من ذلك الملك العظيم . لننظر تلك الجرائم ثم لنحكم » .

(١) ريمور ولاپلاس : ريمور (١٦٨٣ — ١٧٥٧) عالم فرنسي من علماء الطبيعة والتاريخ الطبيعي وهو مخترع الترمومتر المعروف باسمه . وأما لابلاس (١٧٤٩ — ١٨٢٧) فيزيائي وفلكي فرنسي مشهور وقد أضاف الكثير من ميكانيكا السماء إلى أبحاث نيوتن وغيره من سابقه وله فلسفة معروفة في نشأة الأجرام السماوية وهي فلسفة لا تزال قائمة . (المترجم)

أليس في هذا الحديث عن إعدام الملوك إعداماً قانونياً ما يزعمه التقديس التقليدي للملوك ؟
وأخذوا ينتقدون عدم المساواة بكافة أنواعها ، فبزغ إلى الوجود شعور غريب عن
القرن الذهبي ، على الأقل أيام أوجه ، ومصدره فكرة أن الرجل ، وإن لم يكن من النبلاء ،
قد تكون له قيمة أعظم من قيمة نبيل كبير . نعم إن رجال القرن السابع عشر كانوا
بالأريـب يدركون إدراكاً تاماً قيمتهم العقلية والأخلاقية ، ولا شك أن راسين مثلاً أو
كورنيل كان يعتبر نفسه أرقى بكثير ممن لا عبقرية لهم ، ولكن المقارنة ظلت قاصرة على
المسائل الروحية ، فهم لم يفكروا في الموازنة العامة بين أفراد الطبقات الاجتماعية المختلفة .
فلم يخطر على بالهم أن يوازنوا مثلاً بين راسين كـؤلف للتراجيديات الرائعة وبين أحد كبار
النبلاء ، إذ كانوا يرون المجالين مختلفين تمام الاختلاف . وعلى العكس من ذلك ترى القرن
الثامن عشر يتجه إلى المقابلة بين القيم المختلفة من علم وعبقرية أدبية وذكاء ومراتب
اجتماعية ، ولا أدل في هذا الباب مما حدث في تاريخ حياة فولتير وضرب الأمير « روهان »
Rohan له بالعصا عدة ضربات ، وهو ما لم يقتصره فولتير قط . فقد كتب في الخطابات
الإنجليزية « لقد أثبت منذ زمن قريب في جماعة شهيرة تلك المسألة الهيمنة البالية مسألة
الموازنة بين الرجال : أيهم أعظم قيصر أم الإسكندر أم تيمورلنك أم كرومول ، ولقد أجاب
أحدكم دون أن يعارضه أحد بأن اسحاق نيوتن أعظم من الجميع . ولقد أصاب ذلك
الرجل . وما دمت تطلبون إلى أن أتحدث عن مشاهير رجال إنجلترا فإني سأبدأ بأمثال
بيكون ولوك ونيوتن — وأما القواد والنوراء فسيأتون في دورهم ... » وتلك الطريقة
المسرفة البساطة في إنزال الناس والأشياء منزلتهم لا تخلو من استخفاف ، وهأنذا نحس
من بعيد بمونولوج « فيجارو » Figaro^(١) الشهير حيث ترى حلاقاً بسيطاً خاضعاً للتكتم
واسع الحيلة يصطدم مع أحد أولئك « الذين كفوا أنفسهم مشقة الميلاد » ، وهو يدرك
إدراكاً كاملاً تفوقه عليهم .



(١) فيجارو : شخصية الخلاق الشهيرة في رواية « زواج فيجارو » لبومارشيه . وقوله « إن كل
ما للنبلاء من فضل هو أنهم كفوا أنفسهم مشقة البلاد » موجود في منولوجه الرائع بتلك الرواية وهو
يقصد بجملة الالفة أن النبلاء لا ميزة لهم غير أنهم ولدوا من أصل نبيل . فخر به منهم مرة . (المترجم)

يمكن بوجه الإجمال أن نفسير القرن الثامن عشر بأنه تطبيق للملكة النقد على المسائل التي اعتقد القرن السابع عشر أنه من الممكن إبعادها عنه . فالذي كان يعتبر في القرن السابق توازناً أكثر منه توفيقاً قد انتهى بأن ظهر في مظهر المتناقضات ، فوصلوا إلى الشك في حقيقة الإيمان في مجال ماوراء الطبيعة ، وإلى الشك في المثل المسيحي في مجال الأخلاق . وفي المجال السيامي شكوا في قيمة النظم التي عاشوا في ظلها حتى ذلك الحين . والآن بقي أن نعرف كيف أثر تغيير الأفكار في ميدان الإحساس والسلوك العملي . بقي أن نعرف ماذا أصبح الرجل المهذب في القرن الثامن عشر .

٣ — القرن الثامن عشر والرجل الفاضل الحساس

في القرن الثامن عشر أصبح العقل — مع استمراره رائد ذلك الزمن — واقعياً تجريبياً بعد أن كان يقينياً ميتافيزيقياً ، أصبح متسامحاً مع الإنسان في حاجاته وغرائزه الطبيعية ، وانقأ من التقدم المطرد ، أصبح وسيلة للنقد والجهاد ضد النظم التقليدية بحاجتها بالمهاجمة أو يستخدم — كما فعل غالباً — السلاح الاجتماعي الخاص بذلك وهو الكوسميديا . وإنه لمن الممكن القول بأن تلك الخصائص كانت عامة عند جميع من يمثلون ذلك العصر ، واسكنها أخذت تتحدد وتتضح بتقدم ذلك القرن . لقد انتشرت في الوسط المهذب ، عند الأشراف الذين كانوا يفاخرون باعتناق أكثر الآراء جرأة ، تلك الآراء التي كان فيها ما يدمر نفوذهم تدميراً أكيداً ، كما انتشرت بين رجال الطبقة الوسطى من مفكرين وأثرياء ، وكذلك في عالم رجال الأدب والصحافة وكتاب السياسة الذين أخذت أهميتهم في الازدياد . ومع ذلك فإنه ابتداء من النصف الثاني من ذلك القرن ابتدأت تظهر خصائص أخرى تجمتع إلى السابقة وتناقضها إلى حد ما . ونحن عند ما نحاول أن نخطط عصرنا كبيراً نستهدف دائماً التبسيطه تبسيطاً تحكيمياً . فن المؤكد أنه قد وجدت في ذلك العصر تيارات مختلفة متضادة يتداخل بعضها في بعض ويتشابك ويتقابل ويمتزج . ولقد كان لأحد تلك التيارات بنوع خاص تأثير خطير ، وهو وإن كان قد جرى في عدة نواح آراء منتسكيو وفولتير وديدرو إلا أنه قد عارضها من نواح أخرى ، واسكنه على أي حال قد انتهى بأن طبع

العصر كله بطابعه الخاص ، ذلك التيار هو تأثير جان جاك روسو .

كثيراً ما نعتبر روسو وقولتير أجداداً للثورة الفرنسية على حد سواء حتى لنجتمع بينهما في اليوم أو الإجماع ، واسكن منبع وجههما المصيق مختلف في الحق تمام الاختلاف ، بل ربما كان متعارضاً . لقد رأينا حتى الآن أن فكرة واحدة تسيطر على دراستنا للمثل الأخلاقي الأعلى في العصر الكلاسيكي ، وهي فكرة التوفيق أو الربط بين الروح المسيحية وروح العصر القديم . وأما في القرن الثامن عشر فإننا نرى الروح الأخيرة تنفرد بالسيطرة . وروسو في الواقع يمثل من نواح عدة رد فعل مضاد ، نعم إنه لم يذفع إلى السكاثوليكية الاعتقادية ولكنه مع ذلك قد دفع إلى نوع من المسيحية ، دفع إلى تدين شعوري غامض . وبينما نرى منتسكيو وقولتير ورجال دائرة المعارف يعمون بالعلم والحضارة الحديثة ويهتمون بالمصالح الواقعية ويتقدم الإنسان في حياته الدنيا كما ينفضون أيديهم من مشاكل ما وراء الطبيعة ، ويتضائل عندهم شيئاً فشيئاً المكان الذي تشغله فكرة الله في الحياة الأخلاقية ، بينما نرى منهم كل ذلك نرى روسو على عكسهم يهتم قبل كل شيء بمسألتى الدين والأخلاق . ونحن نعرف جميعاً أن حركة الرومانتيك الكبرى قد صدرت عنه ، وهي تلك الحركة التي لم تنه في القرن التاسع عشر إلى تجديد الأدب فحسب بل ارتبطت بتجديد ديني صوفي عام . وأهم ما يميز فلسفة كهذه هو ما تمنحه للشعور من أولوية على الأفكار الواضحة المبرزة . وفي الحق أن روسو لم يكتف بعدم الأخذ بالعقل كما كان يفعل معاصروه كلهم ، بل عارض بين العقل والشعور إن تهرىحا وإن تلميحاً . وهو يشور ضد أوائلك الفلاسفة المعروين الذين يريدون فهم كل شيء وتفسيره . وعنده أن الحياة الأخلاقية ليست مجهوداً إرادياً يسهي إلى اتباع تعاليم العقل ، وإنما هي خضوع لنوع من الإلهام والكشف الباطني ، خضوع للضمير « كغريزة مقدسة » . وهذا الإحساس الذاتي الساذج يعرضه للانحراف والغموض نشاط الروح المجردة كما تعرضه لها النظم الاجتماعية والآراء التحكيمية التي تعتقها الطبقة الراقية . ولهذا نرى روسو ينظر إلى كل ما كان البلاط والمدينة يريان فيه بهجة الحياة في القرنين السابع عشر والثامن عشر على السواء نظرة فيها العداوة وفيها شيء من الحسد . ونحن نعلم ما كان في حياته من معاصرات كما نعلم أصله المتواضع . ومع ذلك فقد بقي في

هذا الرجل شيء من تراث الكافيين من أهل جنيف وطنه الأصلي .
ومن ثم نراه منذ كتاباته الأولى ينفذ في عنف مظاهر الحضارة كما رآها منتشرة
حولها ببذخها وإسرافها وأعمالها الخلقية وظلالها الاجتماعية وعدم مساواتها بين الأفراد ، وكل
هذه من آفات القرن الثامن عشر المبرق المعزى المنحل . وفي إنزاله لحسنات الحضارة منزلة
الشك وتساؤله عن إنلاف التفكير لإحساس القلب الفطري بدلا من قيادته نحو ما هو
أفضل — مسابقة لما تصوره من وجود حالة كان من الممكن أن يطعم معها الإنسان قلبه
دون تفكير ولا تردد ، وهو عندئذ لن يتفلسف لأنه لن يكون من رجال البلاط أو رجال
اللدن ، بل سيجتنب حياة بدائية بسيطة ، تفوقه غرائزه ، وبذلك يظل في انسجام مع وسطه
الطبيعي ، ويعثر على مبادئ الأخلاق وعلى السعادة دون أن يبحث عنهما . وذلك هي
الحالة الطبيعية سواء استطاعنا تصور وجودها تاريخياً أم لم نستطع . وينتج عن ذلك أن
الإنسان خيّر في حالته الطبيعية أى عند ما يتبع دوافعه القلبية . ومن هنا يتفق روسو مع
الاتجاه العام لمصره . فهو يقول مع « الفلاسفة » : « إن الإنسان لا يمكن أن يكون شريفاً
بالطبع » ، وهو يراه كاملاً بريئاً عند خروجه من يدي خالقه قبل أن تقسده الحياة الاجتماعية
ويفسده التفكير ، وهكذا تنتهي تلك التيارات المتعارضة إلى وضع طبيعة الإنسان الطبيعية
في المكان الأول من بين أفكار القرن الثامن عشر ، بما يتبع ذلك من إنزال المطاف والحدب
والرحمة والصداقة والحب وكل ما يقرب بين الإنسان وأخيه الإنسان للنزلة الأولى في سلم
القيم . وبينما كانت الفضيلة في القرن السابع عشر تتركز في سيطرة العقل على كافة الشهوات ،
فإن روسو وعصره قد أخذوا يرون أن الرجل الفاضل هو من يفيض رفقاً بالآخرين ويعلم
بسعادتهم . ولقد كانت في هذا الموقف ما يتفق مع التقدم المستمر للنظم الاجتماعية وما
تستتبعه من مظاهر . ونحن كلما ازددنا غضباً من الظلم ازددنا شفقة بالظالمين وإيماناً بأننا
نستطيع دائماً أن نأتي بالخير إذا استمعنا لنداء قلوبنا .

ولقد انتهت تلك المجموعة من المشاعر والأفكار عند روسو إلى تصور ديانة طبيعية ،
ففي طبيعة غرائزنا الفطرية ما يدل على أن الطبيعة والإنسان قد قدر لها أن يكون أحدها
للآخر ، وعلى أن هناك علة غائية إلهية كانت تسيطر على مصائرنا قبل أن ينزل بها الفساد
الاجتماعي . ولقد أصبحت عنده هذه الديانة الطبيعية ديانة بغير معتقدات ، وإن استوحيت

الشعور المسيحي . وهي تعتبر رد فعل قوي ضد المذهب المادي المسيطر عند رجال دائرة المعارف . وهي بعد تملخص في عدد قليل من المبادئ : وجود الله وروحانية الروح وخلودها ، وفي هذا ما يضمن انتصار الخير والعدل في الحياة الأخرى . وتلك المبادئ هي جماع « وثيقة إيمان قسيس السقوا » " Profession de foi du Vicaire Savoyard " وفي الحق أن قولته لم يقل غير هذا . واسكن كم بين نعمات الرجاين من اختلاف . فوضع اهتمام قولته حتى في المسائل الدينية قد ظل اجتماعياً قيمياً بحتاً . لقد كان يحلو له أن يكرر قوله : « إذا لم يكن الله موجوداً لسكان من الواجب اختراعه » . وقوله « يجب أن نعتقد في الله حتى تكون امرأتى أكثر وفاء لى وخادى أقل لصوصية » . ومعنى هذا أنه يرى في الدين مجموعة من الآراء النافذة للنظام الاجتماعى المفيدة للشعب ، وأما التصوف فقد خلت منه طبعاً كتاباته خلواً تاماً . واسكننا نجد النعم والإيمان وعمق الإحساس عند روسو على نحو يغاور ما عند قولته مغايرة تامة .

ثم إن نظرية روسو نظرية مركبة . فنقدته للحياة الاجتماعية لم يمنعه من أن يكتب « العقد الاجتماعى » Contrat Social ، ومن هنا لاحظت تلك النظرية للكثيرين بحيرة متناقضة ، ومع ذلك فمن الممكن أن نعبد بناء أفكاره على النحو الآتى :-

لقد كان الإنسان يستطيع أن يكون سعيداً فى حالته الطبيعية ، تقوده غرائزه ، لو أنه استطاع أن يظل فى تلك الحالة ، واسكنه لم يستطع إذ أغراه التفكير فاستسلم له ، وخلق المجتمع والحضارة ، وهكذا أثار فى نفسه حاجات جديدة . ولما لم يكن من الممكن الرجوع إلى الوراء بحكم تراخى الزمن ، فإن الرغبة فى العودة إلى الحالة الطبيعية والاعتقاد بأن الإنسان سيعمل يوماً ما عن مزايا الحياة الاجتماعية — ظاهرة كانت أوحقيقية — يصبحان ضرباً من الخيال . وكل ما نستطيع عمله هو أن ندين ما للاضطراب الحاضر وعدم المساواة ومظالم الهيئات الاجتماعية من أسباب ، وأن نحاول بالعقل والتدبر أن نخلق حالة — وإن تسكن سياسية — ومن ثم مصطنعة — إلا أنها منظمة بمقتل ، بحيث ينزل كل شيء وكل إنسان منزلته . وبذلك نصل إلى ما يعادل ذلك النظام وذلك العدل اللذين تحققهما الطبيعة بوحدها الذاتى . وإذن فالعقل والهيئة الاجتماعية هما اللذان يقع عليهما عب إصلاح ما أحدثنا من اضطرابات . ومن هنا جاء « إميل » الذى يحاول أن يعصور طريقة مصطنعة يحقق بها للإنسان — فى

قلب الهيئة الاجتماعية — ظروفاً تشبه تلك التي نشأت فيها الطبيعة العقل . ومن هنا أيضاً يأتي « العقد الاجتماعي » الذي يحاول أن يضع في النظم البشرية بفضل العقل السياسي غاية وانسجاماً يشبهان ما كان في الحالة الطبيعية . وعلى هذا النحو يتضح بناء نظرية روسو ، في تخطيطها العام على الأقل .

وأياً ما يكون الأمر فإن مطالب القرن الثامن عشر قد أخذت تحت تأثيره نفعة جديدة . لقد كان ذلك القرن بتأثير قولتير وفلاسفة دائرة المعارف قرن الواعية اليقينية والنقد الساخر ، فأصبح قرن الفصاحة والإحساس تستثيرها النزعات الرومانتيكية الغامضة . واسكن هذا لم يحل دون وجود اتفاق بين روسو وأعدائه الفلاسفة . فهم متفقون أولاً في تقديم للنظم السياسية القائمة ، فقولتير يراها مضادة للعقل وروسو يراها مضادة للطبيعة ، وهم ثانياً متفقون على تلك الفكرة الأساسية التي تقول بخيرية الطبيعة البشرية وخيرية الغرائز . فالفلاسفة يؤكدون ذلك ثورة على المسيحية ونفوراً من الزهد ؛ وروسو يؤكد ثقتهم منه بنزعات القلب ، تلك التي تملأها الطبيعة أو يملأها الله ذاته — وهكذا تجتمع إلينا كل القسمات التي تكون صورة المثل الأعلى في القرن الثامن عشر ، صورة الرجل الفاضل الحساس الذي نستطيع الآن أن نضمه بإزاء الرجل للمذهب كما عرفه القرن السابق .

فهو أولاً إذا كان « فاضلاً » فعلى نحو مغاير للقرن السابع عشر ، وذلك لأنه أقل حباً للفضيلة ومباهاة بها بل لأنه لا يرى فيها ما يضطره إلى أن يحيا حياة الزهاد . ونلك هي روح النهضة تعمل بكل قوتها ضد التعقش المسيحي ، روح المذهب الطبيعي الذي صدر عنه رابليه ، تُبعث في رجل القرن الثامن عشر . إنه إبيقوري في غير حياء . يحب اللذة والبذخ وكل ما في الحياة الاجتماعية من يسر محبوب . ولقد كان روسو في بادئ الأمر وحيداً في النعمة على تلك الحالة التي صورها قولتير صورة حية لاذعة في قصيدته « رجل الحياة الاجتماعية » " Le Mondain " فقال : « ليندم على طيب العصور الخوالي من يريد ، أما أنا فأقدم الشكر خالصاً لتلك الطبيعة الحسكية التي حرصت على خيرى خلقتني في هذا العصر . إنني أحب البذخ بل والرخاوة ، أحب اللذات كافة والفنون بمختلف أنواعها . أحب النظافة والذوق والزينات . وكل رجل مذهب يشمر بمثل ما أشمر . إنه ليحلو لقابي

البالغ المدنس أن يرى الرخاء يحوطه من جميع النواحي . الرخاء ، مصدر الفنون والشروعات الموفقة ، يحمل إلينا من نبعه التثر حاجات ولذات جديدة . آه ما أطيّب عصر الحديد الذى نعيش فيه . لقد جمعت الكاليات — التى أصبحت ضرورية جداً — بين نصفى العالم . فى هذه المقطوعة نجد ردّاً واضحاً دقيقاً على مقالات روسو ضد الحياة الاجتماعية وإن كان ردّاً سابقاً لها بأكثر من عشرين عاماً . ومع ذلك فن غريب الطرائف أن نرى كيف تنتهى التيارات الاجتماعية المتضادة بالالتقاء أحياناً ، وأن تتبين كيف أن المفكرين قد يجتمعون عملياً على إحداث أثر واحد رغم صدورهم عن مبادئ شديدة الاختلاف . فروسو — مع مسخه على البذخ والرخاوة ، ومع محاولته رد معاصريه إلى صورة أخلاقية قوامها البساطة والتقشف — ينتهى كما ينتهى خصومه من أنصار اللذة إلى تقويض المبادئ التقليدية القائمة على القسور وكبت الجناح ، وذلك لأن الصورة الأخلاقية التى يدعو إليها إنما تنهض على إطاعة نزعاتنا الطبيعية . وبالمثل تنتهى ثقته بخيرية الإنسان الغريزية إلى تحرير الفرد بمشاعره وشهواته ، كما تنتهى إيمانية خصومه سواء بسواء .

ثم إن رجل ذلك العصر إذا كان حراً فى أخلاقه فهو أيضاً حراً فى تفكيره . فقد أصبح من الفضائل أن يصدر أحدهم عن جرأة مدمرة فى نقده لكافة النظم السياسية أو الدينية التى حرصوا — إلى ذلك الحين — على البعد بها عن النقد ، كما أن تقديرهم للطاعة والاحترام أخذ يتضاءل شيئاً فشيئاً . لقد أصبحت الشجاعة العقلية لا تقل قدراً عن الشجاعة الحربية إن لم تزد ، وعندهم أن مصدر الامتياز الذى لا امتياز بعده هو أن ترى الناس والأشياء كما هم دون أن يخذعوك فى شيء ، وأن تهكم بالمعتقدات أو العادات لما فيها من تضاد مع المنطق أو العدل ، وأن تتخذ من السخرية سلاحاً يكفى لكل شيء ، ويمكن الأديب المتواضع الأصل — ابن مؤلفاته — من أن يساوى كبار الأشراف ، وأن يستلهم بدوره . وهكذا ترى المواهب العقلية تغطى الكثير من النقائص ، وتعيد إلى مفاسرين شهورين اعتبارهم فى الحياة وفى الأدب . ومن ثم فإنه إذا كان الإنسان خيراً بالطبع وكانت النظم هى الرديئة فإنه يكفى لتحقيق معادة العالم أجمع أن توضع قوانين صالحة ودستور حكيم . وعلى ذلك يكون من الواجب التهكم فى غير رحمة من ^(١) وهذه السخرية التى يتميز بها

(١) والتهكم من — يقصد طبعاً التهكم من النظم القائمة . (الترجم)

القرن الثامن عشر نجد بها بعد خفيفة مشرقة عند البعض ، لاذعة بل مرة عند الآخرين ، حتى لئراها تنذر بالثورات القادمة . فالتدرج محسوس من فولتير إلى بيرون Piron ، ثم من بومارشيه Beaumarchais إلى شامفور Champfort . وعند الآخرين ، وبخاصة بعد أن أحدثت نفحات روسو الحارة أثرها ، أخذ السخط يمزج بالمرح بنسب متباينة . وهكذا فصل إلى فيجارو الذي يضحك بلا شك من كل شيء ، ولكن تضحكه كان « خوفاً من أن يضطر إلى البكاء » وكانت ضحكاته مليئة بالتهديد .

وإذا كان رجل القرن الثامن عشر رجل للمساكن الساخرة Esprit التي يرى فيها — كبرزة فكرية — دليلاً على الشجاعة بل ويمدها فضيلة ، فإنه يقدر أيضاً العقل والعلم ويشق كل الثقة بنور الفكر . فهو يشتغل بالعالم : فولتير يقوم بتجارب في علم الطبيعة ، وكبار النبلاء والأثرياء المالميين يتنافسون في تخصيص المراتب للعلماء . ولقد صاحبت فكرة الإيمان بتأثير العلم تأثيراً فعالاً في إصلاح المجتمع فكرة الإيمان باطراد التقدم . فإذا كان القرن السابع عشر وهو في أوجه قد بهره مجد « الملك العظيم » فآمن بأن نظمه التساعية كانت النظم النهائية الخالدة فلم يفكر في التغيير ، ولم يشعر بالحاجة إليه فإن القرن التالي على العكس من ذلك قد اتخذ له هدفاً أن يحقق شيئاً فشيئاً نظاماً مستقبلياً يقوم في النهاية على العقل والمدل . وهو وإن لم يعم بمسائل ما وراء الطبيعة وظهر بمظهر المضاد للمسيحية أو الدين ، إلا أن الرجل المستنير من رجاله قد احتفظ في أعماق قلبه بشعور ديني غامض ، بنوع من التأليه المبهم للعالم . وجاء روسو فأيقظ ذلك الشعور . ثم إنه كان يؤمن إيماناً ثابتاً بالعلل الغائية ويشق بأن الطبيعة إنما خلقت من أجلنا ، وأنه لا بد من وجود وسيلة تمكننا من تنظيمها على نحو يوافق سعادتنا . ولقد سار بعض تلاميذ روسو في هذا الاتجاه إلى درجة الخرق . هذا ولمسه من غير الممكن فصل الإيمان بالعلل الغائية عن فكرة التقدم الحتمي ؛ وذلك لأنه — لكي نشق بقبالية الإنسانية للسكال قابلية غير محدودة — لا بد من الاعتقاد بأن الأشياء ستطويع مجهرودنا ، وفي هذا لا ريب ما يتضمن منطقياً نوعاً من الإيمان بالقضاء .

ومع ذلك فإن رأس الفضائل في ذلك العصر قد أصبح الحساسية . فالقرن السابع عشر كان يقدر قبل كل شيء السيطرة على النفس وصلابة الخلق وقوة الإرادة العاقلة . وأما

القرن الثامن عشر وبخاصة منذ ظهور روسو فقد وضع الطبعة الطبيعية فوق كل شيء . فالرجل « القاضل الحساس » مستمد دائماً لأن يضع يده على قلبه ، وأن يحتاج بنقاء مقاصده ، وهو يحس في نفسه بكموز من العطف تحمله على أن يسكب الدموع لآلام الغير بل ولآلامه الخاصة أيضاً ، ومن هنا كان احترامه لنفسه أقل من ميله الغامض إلى مساعدة الغير . هو من رجال « الإيثار » Altruiste إذا جاز لنا استعمال لفظ لم يكن قد خلق إذ ذاك وإن كان سيخلق فيما بعد للعبارة عن ميول تكونت في العصر الذي نتحدث عنه ، أو هو « محسن » Bienfaisant وتلك كلمة جديدة خلقها قسيس سان بيير ، وحي قولته دخولها في اللغة بقوله « إن مشرعاً ، ما فنى قلبه الخصب يضع عبثاً الشرورات خير هذا العالم — وهو يكتب منذ ثلاثين عاماً لنا كرى الجميل — قد خلق أخيراً كلمة كانت تعوز فوجيلا Vaugelas^(١) تلك هي كلمة « الإحسان » . إنها تحولى . فهي إذا اطمانت إلى القلب جمعت عدداً من الفضائل » وإذا آثرنا لفظاً آخر قلنا إنه « محب للإنسانية » Philanthrope فهو كركيز ميراو « صديق للبشر » . وروسو في كتابه الفريد المسمى « روسو قاضى جان چاك » عند ما صور نفسه كما يراها في إخلاص مليء بالتسامح قال : — إن الأحاسيس التي يعظم ميله إليها تتميز بأمارات جسمية . فهو إذا تأثر أقل تأثر ابتلت عيناه بالدموع لغوره ، ومنع ذلك فإن الألم وحده لم يحمله قط على أن يسكب دموعاً واحدة ، وإنما يحمله على ذلك حملا كل شعور رقيق عذب أو كبير نبيل تمر حقيقته بقلبه . إنه لا يستطيع البكاء إلا عن عطف أو إعجاب ، فالرقة والكرم النفسى هما حقاً الوتران اللذان يحركان نفسه . إنه لا يستطيع أن يرى محنة بيمين جافة ، واسكنه يميني عندما يفكر في براءته وفي الفضل الذي يستحقه لقاء قلبه — . في هذا الفصل العجيب ومثبات من النصوص التي أشبهها ما يذكرنا بلوحات جريرز Grœuse^(٢) وبالمسرحيات الدامعة Drames Larmoyants^(٣) التي كتبها

(١) فوجيلا Vaugelas نحوى فرنسى (١٥٩٥ — ١٦٥٠) مؤلف « ملاحظات على اللغة الفرنسية » واند كانت قاعدة في دراسة اللغة الرجوع إلى الاستعمال ولهذا كان يلتقط اللغة من الأمواه وهذا يشير قول فولتر « أن كلمة (محسن) كانت تعوز فوجيلا » فوجيلا لم يفتقها لأنها لم تكن قد اخترعت بعد . (المترجم)

(٢) Grœuse جريرز (١٧٢٥ — ١٨٠٥) مصور فرنسى شهير تغلب في لوحاته الرقة والسذاجة ومن أشهرها « مخطوبة القرية » و « الطائر الميت » و « القييد المكسور » وغيرها . (المترجم)

(٣) المسرحيات الدامعة "drames Larmoyants" في القرن الثامن انتقد النقاد للمسرح الكلاسيكى ، =

ديدرو Diderot أو لاشوسيه Chaussée حيث نجد الحساسية الحقيقية والحساسية المائعة ، حيث يرى الرضى عن نبل النزعات يفتح الباب لتسامح الفرد مع نفسه أنواعاً من التسامح المريب ، حيث تحمل المشاعر الرقيقة وحب الإنسانية وطبيعية الشهوات شيئاً فشيئاً محل الصلابة الأخلاقية والقيادة الداخلية ، حيث يظهر الرجل الحساس شديد القرب من الرجل المفاسر ، وحيث تلمح أخيراً وشائج خفية مقلقة بين : سان بزيه ^(١) Saint-Preux وجرييه Grioux .

ومع ذلك فلا يجوز أن ننسى أننا نجد في تلك الحساسية التي بلغت عند البعض حد المرض ينشوعاً حقيقياً للكرم النفسى والحاسة ، للارغبة الملخصة في الخير العام وكره الظلم كرهاً فعلاً . فكل تلك المشاعر لم تحرك روسو المرحف فحسب بل حركت قواً تثير نفسه وهو أشد الرجال جفافاً ، وذلك عند ما أظهر مقدرة على التفانى والشجاعة فدافع عن كالا Calas والشفاليه دى لابر Chevalier de La Barre . وسوف تصدر فيما بعد بطولة الثورة عن نفس تلك المشاعر . ثم إن الاعتراز بقيمة الحياة وبالا احترام الواجب لكل شخص بشرى وبالشعور بواجباتنا نحو غيرنا وبالمنفعة العامة التى يجب أن تسيطر على الأثرة الفردية ، كل أولئك من أفكار ذلك العصر وفضائله . وهى لم تقف عند حدود أى وطن بل تعدتها . لحقوق الإنسان حقوق للجنس البشرى عامة . والعنف وروح الغزو يديهما جميع الناس ، وذلك رغمًا عن حروب القرن الثامن عشر أو على الأصح بسببها . فالملول السلمية قد أخذت تظهر نتيجة للسياسة الخارجية التى اختفت منها النعرة القومية . فى القرن الثامن عشر يكتب « الأبيه دى سان بيير » « مدينته الفاضلة » Utopée الأبدية

== مسرح القرن السابع عشر نقداً قوياً ووجهوا إليه بنوع خاص ملاحظتين نشأ عن كل منهما فن جديد . الملاحظة الأولى هى أن التراجيديات الكلاسيكية تتخذ شخصياتها دائماً من بيت الملوك والأمراء بينما الكوميديات الكلاسيكية تتخذ من أفراد الشعب وينتج عن ذلك أن لا تمثل الطبقة المتوسطة . ولقد هذا النفس كتب مؤلفو القرن الثامن عشر « الدراما البرجوازية » Le drame bourgeois . والملاحظة الثانية هى أن التراجيديات تعتمد على المآسى والآلام القوية والكوميديات على المهازيل والضحك والحياة ليست دائماً ولا غالباً عند أحد هذين الطرفين وهى فى الأعم نظل فى منتصف الطريق فلا هى مقحمة ولا هى مضحكة ولكنها مؤثرة وعلى هذا الأساس كتبوا « المسرحيات المائعة » التى لا يبلغ فيها الإحساس حد المآسى ولا حد المهازيل بل يظل فى حدود التأثير المألوف . (المترجم) .

(١) سان بزيه Saint Preux هو بطل رواية « غلورز الجديدة » لروسو وهو فيها مدرس لأطفال إحدى الأسر ولكنه يشغى بأن يفرغ بأم الأطفال . « وجرييه » بطل رواية « مانو ليسكوه » الصغيرة . الأول يمثل الرجل الحساس والثانى يمثل المفاسر والشخصيتان قريبتا الشبه . (المترجم)

السلام ، ويعود روسو إلى نفس الفكرة ، كما ينقد قولتهما في إراقة الدماء من بربرية ، إلى أن يجيء « كانت » فياخص اتجاهات ذلك القرن كلها في موسوعته الشهيرة^(١) .
الرجل المستنير الحساس يميل إلى الدولية . وهكذا يكمل تحديد تلك الصورة الأخلاقية السياسية التي يمكن أن نسميها إنسانية .

حاولنا أن نظهر كيف تطور المثل الأعلى الأخلاقي من القرن السابع عشر إلى القرن الثامن عشر . ومع ذلك فلا يجوز أن نبالغ في مدى ذلك التطور . « فالرجل العاقل الحساس » و « الرجل المذهب » كما عرفه القرن الماضي - رغم ما يبدو بينهما من اختلافات - متصل أحدهما بالآخر في مراحل انتقال لا تكاد تلاحظ ولا ينقطع استمرارها . رجل القرن الثامن عشر ليس إلا الرجل المذهب ، وإن يكن قد تجرد من مسيحيته وأوغل في الحياة المدنية كنتيجة حتمية لتطبيق العقل في مجال الحياة السياسية والدينية الذي ظل بعيداً عنه فيما مضى .

وفي الواقع إن الصورة الأخلاقية الأصلية ظلت كما هي . فهم يمتزجون بالعقل وينتظرون منه كل شيء ، والعصر الكلاسيكي من أوله إلى آخره هو - قبل كل شيء - عصر الإيمان بالعقل ، والفارق الوحيد هو أنهم في القرن الثامن عشر لم يرتقوا إلى الأسس الفلسفية والدينية لذلك الإيمان ، فهم يأخذون بالتفكير على ظاهره دون أن يتساءلوا - كما فعل ديكارت أو سبينوزا - عن حاجة ذلك التفكير إلى الاعتماد على شيء غيره أو أن يبحثوا عن جوهره النهائي . وهم فوق ذلك يسايرون الاتجاه نحو المذهب التجريبي والمذهب الحسي دون أن يتساءلوا عما في تلك المذاهب من تقويض لقيمة العقل المطلقة . وسوف يكون إظهار هذه النتائج النهائية من عمل « هيوم » و « كانت » . وهكذا نرى أنه سواء أكان الإيمان بالعقل في ذلك العصر منطقياً أم غير منطقي فإنه قد ظل قائماً ، واستمر الناس على اعتقادهم في أننا نملك القدرة على تمييز الخطأ عن الصواب في ميدان العلم ، والخير عن الشر في مجال الحياة العملية . فهم يستخدمون التفكير والاستنباط بنفس

(١) موسوعة كانت المشار إليها هنا في ذلك التي كتبها الفيلسوف الشهير سنة ١٧٩٥ بعنوان « عن السلام الخالد » "Sur la paix perpetuelle" . (المترجم)

الثقة التي استشرها القرن السابق . وهم يطمئنون — على نفس النحو — إلى البداهة والإدراك السليم . رجل القرن الثامن عشر رجل تفكير كرجل القرن السابع عشر سواء بسواء . فهو شديد الشغف بالمناقشة والحجاجة ، وهو يعتقد أنه يكفي لنقد نظام من النظم أن يظهر ما فيه من مخالفة المنطق كما يكفي اتبريره تبريراً كافياً أن ندلل على أنه معقول . ومن هنا تأتي خاصية أخرى مشتركة بين القرنين . ففي مجالي الأخلاق والتفكير الخالص على السواء نجد الشغف بالأفكار العامة وبالحكم الواضحة المطلقة . فهناك « حقيقة » مستقلة عن الزمان والمكان حتى في مجالي السياسة والأخلاق . وفكرة النسبية والحقيقة التي تتوقف على حالة اجتماعية بعينها كانت لا تزال تقر برباً مجهولة من كافة النفوس . فهم يتحدثون في عصر قولتير أكثر مما كانوا يتحدثون في القرن السابع عشر عن الإنسان في ذاته وعن الفهم الصالحة في ذاتها وعن العقيد الاجتماعي الذي يمكن أن يحقق العدل في أية هيئة اجتماعية . ولقد استطاع أحد النقاد أن يقول إن هذا العصر قد وصل في تقديس الأفكار الواضحة المتميزة إلى أبعد الحدود ، وأن القرن الثامن عشر قد كان هو القرن الديكارتي أكثر من القرن السابع عشر (لانسون) (١) .

وبالرغم من روسو نجد أن القرنين قد شغفا بالحياة الاجتماعية . فالمثل الأخلاقي الأعلى لا معنى له إلا بالنسبة للرجل الذي يعيش مع غيره . والفضائل الاجتماعية تحتل مكان الصدارة . والفارق الوحيد هو أن التفضيلة الاجتماعية الأولى في القرن السابع عشر كانت الشرف ، فهو تفضيلة النبلاء ؛ وأما في القرن الثامن عشر فقد كانت الطيبة ، وهي تفضيلة الصق بالهرجوازية (الطبقة المتوسطة) . ومع ذلك فمدار التفضيلتين تنظم علاقة الفرد بغيره .

وأخيراً نعاثر في القرنين على نفس الميل إلى الاعتدال واتزان النعمة والنفور من مواقف العنف والإسراف والخوف من التعرض للسخرية . ولقد لاح الاعتدال دائماً غير قابل الانفصال عن العقل والتفضيلة . ومع ذلك فن الواجب أن نعترف بأن ذلك الاعتدال قد أصبح أقل ثقة من نفسه وأكثر تعرضاً لمزاج الشهوات ، بل لقد أصبح اعتدالاً متضعاً لصيقاً بالأرض لا يكاد يخفل بغير الترضيات والمنافع المادية ، وكان ذلك نتيجة لاختفاء ما بقي في القرن الماضي من مثالية المسيحية ومن الإحساس بالانتهائي . وفل الحال

(١) صاحب هذا الرأي هو لانسون مؤرخ الأدب الفرنسي المشهور . (المترجم)

كذلك إلى أن جاء روسو وجاءت شهوة الثورة — في أواخر القرن — ففتنا حرارة الحماسة والاهفة إلى المثال . فإلى ذلك الحين كان تفكير القرن الثامن عشر يتصف بأنواع من الصفات الثمينة ، فهو واضح يقظ ماهر فكاه بل وخير واسكنه لا يخلو من قصر وضيق ، هو في حاجة إلى أن يطل على الانتهائى ، وإلى أن يحس بالأسرار وبما يحيط مصائرنا من مشا كل ، وأخيراً إلى أن يعي قيمة الفضيلة التي لا تقدر . وهذا هو ما أضافه روسو وحركة الرومانسية إلى تيار حياتنا الأخلاقية .

لو أننا عدنا الآن إلى نقطة البدء في دراستنا لاستطعنا في هذه الخاتمة أن نقدر ما لا يزال حياً في المشكلة الأخلاقية التي لافاها القرنان السابع عشر والثامن عشر . لقد تصور العصر القديم مثلاً للحياة الأخلاقية يقوم على العقل وعلى الطبيعة ، وجاء عصر النهضة فبعث ذلك المثال . وكانت المسيحية والقرون الوسطى من ناحية أخرى قد تصوروا مثلاً آخر مضاداً للمثال السابق ، فهو لا يسمي إلى الحكمة بل إلى القدسية والنقاء بمصارعة النفس والعدول عن غرائزنا وأهوائنا ، وأخيراً بالخزمان وإفناء الجسد . ولقد رأينا القرن السابع عشر يقيم توازناً دقيقاً بين هذين المثالين المتعارضين ، ولاح هذا التوازن الجليل أو جيدين توازناً معقولاً منطقياً ثابتاً إلى أن جاء القرن الثامن عشر فأخل به ، وتداعى مثل القرن السابق فعادت روح العصر القديم وعصر النهضة إلى الظهور من جديد . ومع ذلك فإن روسو قد قام برد فعل في الاتجاه الصوفي الدينى فلاح أنه قد وضع شيئاً ما فوق العقل ، فوق نظرات الفكر الواضحة الدقيقة ، بحيث تحملنا كتاباته على الاعتقاد بأن النزاع القديم المتأصل بين المذهب العقلى والروح المسيحية لم ينته بعد . وسوف يشور ذلك النزاع من جديد في القرن التاسع عشر فيكون أول مظاهره الصراع بين الروح الرومانتيكية والروح الكلاسيكية ، ذلك الصراع الذى نخطئ غالباً فلا نرى فيه إلا حدثاً من أحداث التاريخ الأدبى وهو فى الحقيقه أهم من ذلك بكثير ، إنه لا يزال مستمراً إلى أيامنا هذه . فالتعارض بين الرومانتيكية والكلاسيكية ليس — مهما اختلفت الألفاظ — إلا تعارضاً بين تمجيد الفرائز والإحساسات وموحيات القلب من جهة ، وبين الثقة بالعقل والعلم والطبيعة من جهة أخرى . ومن يدري ما نعلمنا الآن — دون أن نشعر أو دون أن نعترف — فى عصر

جديد للرومانتيكية ، فمة فلاسفة كبرجسون يحددون الآراء الرومانتيكية فيتصاؤون بروسو وبالمسيحية من خلال روسو ، وأخيراً بالقرون الوسطى المتصوفة .

وهكذا نرى أن تيارات مستمرة قد عبرت العصور الحديثة كلها فسيطرت على تطورنا الأخلاقي ، فالروح الكلاسيكية لا تزال حية فيها وفيما حولنا . حية في علومنا وفي محاولتنا إعادة تنظيم الحياة الاجتماعية . حية في كل مجهود أخلاقي يقوم على الآراء الواضحة المحددة عن الواجب ، وفي سلوكنا الحديث الذي يعتز بالكرامة الشخصية وبالحرية الروحية . ومع ذلك فالروح المسيحية هي الأخرى لا تنقل حياة فيها يساور الروح الحديثة من قلق وتأفف ، فيما نستشعر من ضمائرنا وتطلعننا إلى الكمال — هاتين النزعتين اللتين أصبحتا شبه غير ريتين عندنا . وكل ما حدث هو أن جميع هذه النزعات قد تعقدت وتداخلت على نحو عجيب ، فأصبح الرجل الرومانتيكي يتحدث بلغة الرجل العقلي ، والرجل العقلي يدافع أحياناً عن الرومانتيكية . فالتأثيرات التي تخضع لها والموجبات التي تتبعها عديدة متشابهة ، وهي كثيراً ما تأخذ مظهراً مغايراً لحقيقتها . وبالرغم من كل شيء فالمشكلة الأخلاقية كما عرضت لنا في القرنين السابع عشر والثامن عشر لا تزال قريبة منا ، وكذلك مثلها الأخلاقي الأعلى بما فيه من فضيلة وكرامة بشرية يضربان بعروقهما في أعماق الماضي ، فبجهد أن انتهى اضطراب النهضة واختلاطها رأينا القرن الكبير يحدد المرة الأولى عناصر المشكلة وهي : أن نوحى إلى الفرد بإرادة أخلاقية قوية مع احتفاظنا بوحى الدين المسيحي العميق ، وعلى العكس من ذلك أن نسلم لنزعات القلب المشروعة بحققها دون أن نتخلى عن التقاليد الكلاسيكية المحيطة فنخلق أعيننا عن ضوء العقل الساطع . وهذه المشكلة ذاتها لا تزال تعرض لنا اليوم . فنحن نغنى بأن يستوئق العقل من قيادة حياتنا الأخلاقية دون أن نخمد دوافع الشعور أو الحساسية ، نغنى بأن نجد في نزوعنا إلى الخير والعدل قوة دافعة ولكنها قابلة للتبوير أمام العقل ، قابلة للخضوع للمبادئ التي لا يمكن أن يملها غير النفس الكبير الواضح . وهكذا نبعث اليوم كما كانوا يفعلون في القرن السابع عشر عن طريقة للتوفيق بين الاتجاهين ، ولكننا نجد في البحث مشقة أعظم ، وذلك لاتساع خبرتنا بكثرة ما سر بنا وأعنانا وأثقلنا من تجارب طويلة في العلم والعمل وعبء الأدب والتفكير الفلسفي والمحاولات السياسية الصاخبة الدامية والثورات والعودات إلى النظم القديمة ؛ ومع ذلك

فإنه إذا كان التوفيق بين هذه النزعات المتعارضة في الظاهر لا يزال هو الإشكال ، فإننا لا ريب لن نصل إلى حله إلا بالتعمق في فكرة « العقل » ذاتها . فنحن اليوم في حالة نستطيع معها أن نرى في العقل شيئاً غير تلك المأسكة الجافة المنطقية التي لا نستطيع غير الحساب والتقسيم وإقامة صرح العلم الوضعي الرائع . فالعقل لا ريب هو ذلك ، ولكنه لا يقف عند هذا الحد ، فهو ليس المأسكة التي تلاحظ ما هو موجود فحسب ، ولكنه أيضاً القوة التي تتصور ما هو ممكن وما هو خير من الحاضر أي ما يمكن أن يكون ، ومن ثم ما يجب أن يكون ، فهو يحمل الإرهاص بالخير والجمال كما يحمل ملاسبات الحقيقة ، هو — في أجل معاني الحكمة — ديني في جوهره . ومن يدرينا لعله يستطيع في المستقبل أن يحقق الإنسانية صورة عن الواجب توفق بين نور العقل وحاسة القلب ومغرياته . ولو أنه استطاع ذلك إذن لكان في عمله هذا أبقى بمت العثل الأعلى الكلاسيكي القائم على الاتزان والنظام والانسجام .

د . بارودي

D. Parodi.

المواطن الحديث

١ - المواطن الحديث

فيم يختلف المثال الأخلاقي للمواطن عن غيره ؟ وأي موقف من الحياة يقتضيه قولنا « اسلك سلوك المواطن » ، وما هي للشامبات والاختلافات التي تقوم بين ذلك الموقف وبين موقف الحكيم القديم وقديس القرون الوسطى والرجل المهذب في القرون الكلاسيكية ؟ لا شك أن مثال القديس هو الذي يلوح أمام الجميع عن مثال المواطن ، وذلك لأن مملكة القديسين ليست من عالمنا هذا « وهم يشرفون من عليائهم على القرون التي يعيشونها دون أن يفتوا بها » كما لاحظ بيكو E. Picaut^(١) ، أنهم لا يمنحون قلوبهم للوطن ولو كانوا محسنين كرام النفوس .

والرجل المهذب الذي يفخر بأن يكون مستقيماً في كل شيء ، يفكر في تحميل روحه أكثر من تفكيره في التكاتف مع مواطنيه في مجهود مشترك . وهو بلاريب عندما يزرع حديثه ، يتهيج الأزهار التي سيعرضها لإعجاب الزائرين في الصالونات ، ولكن الصالونات ليست الوطن .

والوطن يحتل من أفكار الحكيم مكاناً أكبر . فأرسطو يقرر أن الإنسان قبل كل شيء حيوان مواطن ، وأفلاطون يشرع للجمهورية ، ومارك أوريل لا يريد أن ننسى التضامن الذي يجعل منا أعضاء في جسم المجتمع .

ومع ذلك فإن الفلسفة القديمة لاتعدنا في نهاية الأمر إلا للحكمة الفردية بنوع خاص . وهل المثال الأعلى للحكيم القديم إلا أن تعرف أنفسنا لنحكم قيادتها ونحقق انسجامها ، وأن نخضع الفضائل العملية ذاتها للفضيلة الفلسفية ، وأن نصل باستخدام العقل استخداماً باطنياً إلى حالة من الهدوء الذي لا يُنزل به الاضطراب شيء حتى ولا خراب

(١) صفحات مختارة من ٢٨٥ 285 Pages Choiesies ،

(٢) ف . بازودي : المشكلة الأخلاقية من ١٧٢ 172 V. Parodi, Le Problème Moral ،

الجمهورية ، وهذا المثل لا يمكن أن يكون مثل المواطن الذي أول مبادئه ألا ينفصل عن الكل الاجتماعي .

قال دركايم « إن الأخلاق تبدأ حيث يبدأ اتصال الفرد بهيئة اجتماعية » ولقد لاح هذا الرأي مغالطة عند ما قورن بغيره من مثل الأخلاق . وإنه لمن الممكن أن ندال على أن أولئك الذين يغيب المجتمع عن أبصارهم يعملون هم أنفسهم لذلك المجتمع ، وهم يخضعون لمقتضياته العميقة أكثر مما يظنون ، فأكثر الحكماء عزلة لعدم تأثره (Ataraxie) وأكثر الرجال المهذبن اضطباعاً بالتurf العقلي (Dilettantisme) وأكثر القديسين حساسة لجنون الصليب يظالون بلاريب خداماً للهيئة الاجتماعية دون أن يشعروا بذلك .

وأما المواطن فهذه الحقيقة ليست موضع تساؤل . وهو لا يستطيع أن يرضى عن نفسه وأن يتمتع بالسلام الداخلي إذا كانت الهيئة الاجتماعية مريضة ، وذلك لأن همه هو أن يضع الحياة لمثل الأعلى في تلك الهيئة . ولكن لا يهتم بأية هيئة كانت ولا يتفانى فيها على هذا النحو ، إنه لا يودع مثله الأعلى أى زورق يلقاه . فكل هيئة اجتماعية لا تكون وطناً . الوطن نوع خاص من المجتمعات البشرية . نوع ممتاز ، وهو ممتاز لأنه لا يقبل الامتيازات . وإنما يكون الاجتماع وطناً عندما يلوح ملكاً مشتركاً وثمره لجهود الأفراد الذين يؤلفونه ، وأداة لذلك الجهود . يكون الاجتماع وطناً عندما يضع المواطنون القوانين التى يخضعون لها وعندما يشتركون فى السيادة . قال شارل رينوفييه Ch. Renouvier^(١) فى كتابه « المختصر الجمهورى للرجل والمواطن » Manuel Républicain de L'homme et du citoyen : « إن المواطن هو الرجل الذى يعيش فى جمهورية ويأخذ بنصيبه من السيادة » . المواطن ضد الرعية . والمثل الأعلى هو أن يكون رعية نفسه وسيدها وذلك بامتلاكه القدرة على تغيير القوانين التى يخضع لها .

أما أن الأمم الحديثة التى أخذت بهذا المثل الأعلى قد استوحيت التاريخ القديم فذلك ما لا يقبل الشك . ونحن نعلم كيف أن الثقافة القديمة قد غدت لميب الديقراطية عندنا بنوع خاص . فأجدادنا قد عادوا إلى المدينة القديمة يعجبون بها كأنموذج ، على الأقل

(١) شارل رينوفييه Renouvier (١٨١٥ - ١٩٠٣) فيلسوف فرنسى صاحب فلسفة « نقد العقل نفسه » الحديثة المتأثرة بكانت .

في بعض عصورها ، وذلك عندما كانت مركبة من مجموع الأمر ، وإن كانت سلطة فوق الأمر ، سلطة في تناول أفراد الشعب ؛ وتلك هي العصور التي ازدهرت فيها الديمقراطية . ولقد جاء تأثير تلك الأمثلة التي خلفتها الديمقراطيات القديمة فأكل أو صحح من نظريات الحكماء . « حياة مشاهير الرجال » لبلوتارخ ، تلك التي يستشهد بها جوريس^(١) نفسه في مقدمة كتابه عن « تاريخ الكونفسيون » ، قد قرئت وأعيدت قراءتها مرات أكثر من « الأخلاق إلى نيقوماخوس » ، وكبار المواطنين الذين خدموا الصالح العام كصالحهم الشخصي قد أصبحوا مثلاً أعلى للأخلاق في نظر أعداء النظام الملكي . لقد أرادت فرنسا الحديثة أن تعيد بناءها على نخط المدينة القديمة .

ولكنه لم يكن بد من أن يحدث اختلاف الأزمان أثره . وأول مظاهر الاختلاف نجده في النسب . فالمدينة تتميز عن الأمة بحجمها ، وهذا أمر ليس بقابل النتائج . ففي العالم القديم لم تنجح أية مدينة في أن تكون أمة . فلندن الإغريقية ظلت منفصلة . والمدينة الرومانية عندما مدت من سلطاتها إلى حدود العالم المعلوم إنما أسست إمبراطورية ، لقد أخضعت لقانونها ملايين من الرعايا ولكنها لم تشارك في وضع القانون ملايين من المواطنين . لقد كان في جمل ملايين من البشر سادة حدث خارق حاولت تحقيقه الأمم الحديثة ، وهي المسكونة من مدن منشورة تفصلها حقول تطن بها أسراب من الفلاحين ، ومع ذلك أرادت أن يصبح أفرادها سادة أنفسهم كما كان المواطنون القدماء بالأجورا أو القورم^(٢) . ولكنه كان من الطبيعي أن يحمل تنوع الملابس تطبيع نفس الوسائل مستحيلاً ، فالأجورا أو القورم بالنسبة للشعب الحديث كالإكستبان بالنسبة للنهر . الشعب الحديث لا يستطيع أن يجتمع ليضع بنفسه القوانين بل لا بد له من أن يوكل من ينوب عنه ، ومن ثم لم يعد المشرعون إلا ممثلين ، وأصبحت الحكومة النيابية ضرورة من ضرورات الواقع فيما يمكن أن نسميه بالمدن الأعمية .

(١) جوريس : جان جوريس سياسي فرنسي مشهور كان رئيساً للحزب الاشتراكي عندما قامت الحرب العظمى وقد قتل سنة ١٩١٤ وولد سنة ١٨٥٩ وهو كاتب وخطيب كبير . (المترجم)

(٢) الأجورا والقورم هما الباحتان العامتان الأولى في أثينا والثانية في روما وفيهما كانت تناقض المسائل النامة . (المترجم)

وكان من المنطقي أن يحدث تغيير النسب على هذا النحو تغييراً في النفوس . فالسيادة بحكم تغير نطاقها لم تعد لها في الأمة نفس القيمة التي كانت لها في المدينة ، والمثل الأعلى للحرية كما عرفته العصور القديمة أصبح لا ينطبق على المثل الأعلى للحرية الحديثة .

ولعل خير من أوضح ذلك الفرق من بين المؤلفين هو ذلك الرجل الذي أعاد إلى فرنسا مذهب الحرية ، ذلك الرجل الذي جز الطلمبة عريّة وفاته تلمية لنداء بلانكي Bianqui^(١) سنة ١٨٣٠ ، وهو بنجامان كونستان Benjamin Constant^(٢) . ففي محاضراته — التي ألقاها في مسرح الأتينية منذ مائة سنة — يدرس درساً منظماً « حرية القدماء مقارنة بحرية المحدثين » . وهو يلاحظ أن المواطن القديم لم يكن في الجلمة يتمتع في حياته الخاصة بالحرية التي تراها اليوم أساسية . « فالاستقلال الفردي لا يسلم له بشيء من ناحية الأفكار ولا من ناحية الصناعة بل ولا من ناحية الدين بنوع خاص » . والحرية القديمة كانت في حقيقتها « حرية جماعية » تقوم على موازنة السيادة موازنة مستمرة وإدارة الشؤون العامة إدارة مباشرة أو على الأقل الرقابة الدائمة على الحكام . وفي هذا ما يعادل ذلك ، فامتداد السيادة السياسية يوازنه الحد من الاستقلال الفردي .

وهذا التعويض لا يستطيع أن يجده في الأمة الحديثة ، وذلك لأن موازنة السيادة لم تعد مستمرة ولا إدارة الشؤون العامة مباشرة بل ولا الرقابة على الحكام دائمة . لقد حدثت ضرورات الأشياء من سيادة المواطن الحديث التي أصبحت تتلخص — فيما يبدو — في حركة بالغة التواضع ، وهي أن يلقي بورقة كل أربعة أعوام ، بورقة مرعبة في صندوق الانتخاب . ومن ثم فالمواطن الحديث أن يعزى في غير مشقة عن ثقل وطأة القانون بتذكره أنه يستطيع أن يساهم في صنع ذلك القانون على نحو غير مباشر أي بواسطة نواب موكلين . ولذلك تراهم يطالب بأن يترك له القانون أكثر ما يمكن من حريات حقيقية ، فهو يريد

(١) بلانكي : لويس أوجست بلانكي الاشتراكي الفرنسي تاجر (١٨٠٥ — ١٨٨١) وهو صاحب القول الشهير « لا إله ولا سيد » . (المترجم)

(٢) بنجامان كونستان : ولد في لوزان سنة ١٧٦٧ ومات في باريس سنة ١٨٣٠ . كاتب فرنسي ورجل من رجال السياسة ، وهو من الأسر الفرنسية التي لجأت إلى سويسرا فراراً من الاضطهاد الديني وقد لعب دوراً هاماً في حزب الأحرار زمن العودة إلى الملكية وقد ترك « مذكرات » هامة كما ترك رواية « أودلف » الشهيرة التي نقلت إلى العربية . (المترجم)

أن يذهب ويحجى ، وأن يتاجر كما يحلولة وأن يتمتع بالتصرف في أملاكه والعبارة عن أفكاره كاملة . فالاستقلال الفردى هو أول مطالب المواطن في المدن الأومية التي لا تستطيع بحكم كبرها ذاتها أن تعطيه السيادة القائمة .

ومن الواجب أن نضيف أن الأمة الحديثة ليست مختلفة عن المدينة بحجمها بحسب . فهي أيضاً مبنية بناءً متتابعاً . الأمة الحديثة ينقصها الأساس الفائر تحت الأرض ونمى به الرق . فإذا كانت المواطن القديم قد استطاع أن يخصص كل قوته للمسائل العامة في الفورم فذلك لأن الرقيق كان يعمل في الظلال . وأما في المصور الحديثة فقد تكامل الرجال الأحرار بمبء الإنتاج الذى أصبح في تزايد مستمر ما يستغرق مجهودهم كله . وهو لا يسلبهم إمكان حكم أنفسهم بأنفسهم بحسب ، بل ويسلبهم أيضاً الرغبة في أن يتركوا كل شيء للحكومة . فالصناعة التي لم تعد منزلية والتجارة التي تزداد صفتها الدولية يوماً بعد يوم لم تهم القيم الاقتصادية بحسب بل غيرت أيضاً من الأخلاق والأفكار . واقد قال باستيا Bastiat^(١) « إن ما نطلبه الصناعة من الدولة هو ما طلبه ديوجين من الإسكندر أعنى : منح شخصك عن شمسى » . وبتيجان كونستان يتجه إلى نفس الرأى عندما يلاحظ : « أن التجارة توحى إلى الرجال بحب الاستقلال الفردى » .

ولا بد أن نضيف إلى تأثير الحياة الاقتصادية على فكرة الحرية في المصور الحديثة جملة من المؤثرات الأخرى : أولها تلك التي ترجع إلى العلاقات التي أقنأها في فرنسا بين السياسة والدين . فالدين الحديث لم يعد يعتبر بوجه عام ديناً قومياً . لم تعد المدينة كنيسة . لقد أتى المسيح الناس كافة . ولقد تعدت الكنيسة التبشيرية — التي أدارها خلفاء بطرس — حدود الأمم . ولكنها لم تمسك عن الرغبة في التأثير على الحكومات ، فلزمن طويل حاولت أن تغلق باب الأمة دون من لم يكن من معتقياً . ولكن تلك الأبواب المغلقة لم يكن بد من معارك طويلة دامية . وأخيراً اتفقنا على أن حق المواطن أن يكون متصلاً بوثيقة الاعتراف ، فأقر القانون بأن اليهود والبروتستانت والمفكرين الأحرار يستطيعون جميعاً أن يعيشوا على قدم المساواة مع الكاثوليك . وهذا القانون هو الذى أسس المدرسة المدنية

(١) باستيا Bastiat سنة ١٨٠٩ : ١٨٥٠ من علماء الاقتصاد السياسى وهو يدافع عن حرية العمل وحرية المبادلة التجارية وهو مؤلف كتاب « فى الاستجابات الاقتصادية » . (المترجم)

والمدينة الأهمية كما أظهره كينيه Quinet بأوضح بيان . ومن ثم فالحرية الاعتقاد في وطننا قيمة خاصة . وفوق هذا الحجر بنينا مدينتنا الكبيرة التي لم تعد كنيسة ، ومن هنا لا يجوز أن ندهش عند ما نرى بعض مفكرى الديمقراطية يضعون فوق كل شيء الحرية في أن نعتقد ما نشاء وأن نقول ما نعتقد ، نهترى ميشيل يقول « إننا نتحدث عن حرية الاعتقاد كإحدى الحريات التي وإن لم نرها أقلها قيمة إلا أننا على أى حال نراها إحدى الحريات التي يتطلبها تنظيم الدول للتمتع بالحرية السياسية ، فنقول إن الحرية السياسية لا يمكن أن تكون كاملة دون حرية الاعتقاد . وأما أنا فأقلب حدى النسبة وذلك لأن حرية الاعتقاد لا تلوح لي نتيجة للحرية السياسية أو مكلة لها ولكن سبباً لوجودها ذاته »

وبالجملة يظهر لنا لأسباب متوافقة أن الحرص على الاستقلال الفردى هو خير ما يميز المواطن الحديث عن المواطن القديم . يلوح أن مذهب الحرية هو الشرط الأساسى لحماية المدينة الأهمية .

ولكن أى مذاهب الحرية نقصد ؟ ذلك ما يجب أن نحدده . نيل يجب أن نصل إلى ذلك المذهب السامى الذى كثيراً ما نسميه حراً ؟ والإكثار من الحواجز المقدسة ومن إقامة الفواصل والأخذ بشئ الاحتمياطات ضد الدولة سواء فى المسائل السياسية أو فى المسائل الاقتصادية بنوع خاص ، أهذا هو أول الحكمة وآخرها لدى الديمقراطية ؟ إن الحذر من الدولة هو أول مبادئ الحكمة عند ما تكون الحكومة فى يد سلطة تحكيمية لا رقابة للشعب عليها . ولكن عندما تصبح الدولة ملكاً للجميع ، وتصل إرادة الأمة خلال ممثلها الذين لا بد منهم إلى قاعات الحكم ذاتها ، تكون العداوة المذهبية للدولة نوعاً من الانتكاس . يجب أن يصلح بيننا وبين الدولة الأمل فى تعديل القوانين . ففى لم تعد عدونا النظري ما دامت لم تعد السيد المستبد . إن الدولة الديمقراطية لم تعد سيداً بل خادماً . ولقد استغل لويس بلان Louis Blanc^(١) هذه المقابلة فاعتمد عليها السكى

(١) لويس بلان Louis Blanc : صحفى ومؤرخ وسياسى فرنسى . ولد فى مدريد سنة ١٨١١ وإند كان أحد أعضاء الحكومة المؤقتة سنة ١٨٤٨ . ثم غادر فرنسا بعد ذلك ولم يعد إلا سنة ١٨٧٠ ومات سنة ١٨٨٢ . ولقد كان رجلاً جريئاً خيراً دعا الدولة إلى التدخل فى الحياة الاقتصادية وتعديل العمل للداخلين . (المترجم)

يدعو الدولة في كتابه « تنظيم العمل » إلى عون الشعب . ولقد أجنب على مخاوف الأحرار من تدخل الدولة بقوله « إنكم إذا لم تستخدموها كوسيلة لاقيتموها كعائق » وقوله « إن ضعف الشعب الاجتماعي يلزمه باستخدام قوته العامة » .

وهكذا نرى لويس بلان ينصح المواطن الحديث نصيحة مفيرة . فهو يوحى إليه بموقف يخالف الموقف الذي دعاه إليه بنجام كوستان مخالفة تامة . وبذلك تعارض النظرية الاشتراكية نظرية الحرية .

والآن هل يكفي رد النظرية الاشتراكية أن نلفت النظر إلى ما يمكن أن يعتبر وجوعاً إلى روح المدينة القديمة التي تسلم للدولة بكافة الحقوق ؟ ولكن لويس بلان كان يستطيع هو الآخر أن يحتج بوقائع جديدة تميز بها العصر الحديث وتؤيد نظريته . وتلك الوقائع هي بكل بساطة رد الفعل الذي أحدثته تقدم الصناعة التي لم يدرك بنجام كوستان غير بدئها ، فالصناعات الكبيرة قد خلقت « طبقة اجتماعية جديدة » سيقضي على الكثير من أفرادها بأن يحبوا حياة لا تليق بالإنسان إذا لم تدافع عنهم ضد مقتضيات تلك الصناعات . فبين سنتي ١٨١٥ وسنة ١٨٤٨ أي منذ ظهور « المبادئ الجديدة للاقتصاد السياسي » لسيسموندي Sismondi^(١) إلى ظهور « تنظيم العمل » أخذ الاقتصاد الاجتماعي يضع التعليقات على هذا الاكتشاف ، وبذلك يعارض مذهب الحرية المتفائل الذي يقرره الاقتصاد السياسي . وهكذا ظهرت الفكرة القائلة بعلاج الإسراف في عدم المساواة الاقتصادية بالقوة العامة . وعيثاً بقرر توكفيل Toqueville^(٢) الوارث لآراء كوستان في سنة ١٨٤٨ أن قيام جمهورية ديمقراطية واجتماعية معاً تناقض . فلقد ردوا عليه بتناقض آخر أشد إثارة لشعور الشعب . قالوا « إن من التناقض أن يكون الشعب رأساً وسيداً في نفس الوقت » . إنه لا بد من أن يفرض وضع يده على ما سيسمي به جيل جيد Jules Guesde^(٣)

(١) سيسموندي Sismondi : مؤرخ وعالم من علماء الاقتصاد السياسي سويسري الأصل . ولد في جنيف سنة ١٨٧٣ ومات سنة ١٨٤٢ . (المترجم)

(٢) توكفيل Toqueville (١٨٠٥ — ١٨٥٩) . مؤرخ وصفي سياسي فرنسي وهو من أنصار الديمقراطية الحرة وله كتاب مشهور عن « الديمقراطية في أمريكا » . (المترجم)

(٣) جيل جيد Jules Guesde (١٧٤٥ — ١٩٢٢) . سياسي فرنسي اشتراك في تحرير عدة جرائد اشتراكية . وقد وضع بالاشتراك مع شارل ماركس ولافلورج برنامج الثورة الاجتماعية دأب إلى

فيا بعد « مصنع القوانين » بأن يستخدم تلك القوانين في إصلاح « المصنع » الحقيقي .
ولكن هل يحتاج مذهب الفردية ضد هذه الدعوى ؟ هل يلفت النظر إلى أن
ما كسبته المدينة الأومية مهدد بمذهب تدخل الدولة ؟ وأن المواطن الحديث عرضة لأن
تموق الحكومة بتدخلها مزاولته لحقوقه الشخصية التي اعترفت بها الأمة ؟ ولكن الأمة
قد أعلنت تلك الحقوق للناس كافة ، وموضع الإشكال هو أن نعرف هل مزاولتها الفعلية
مضمونة لجميع الأفراد . نعم إن المدينة الحديثة لم تعرف الرق الرسمي ، ولكن أليس في
تنظيمها الاقتصادي ما يتضمن الاسترقاق الفعلي لعدد كبير من الأفراد ؟ وبالحرمان من
الملكية تصبح حرية الذهاب والجيء ، والاتجار كالتريد ، والاعتقاد فيما نشاء ، والتعبير عما
نعتقد ، محدودة للغاية . وهذا هو السبب الذي قالوا من أجله إن المذهب الاشتراكي يختلف
عن المذهب الفردي في الوسائل أكثر من اختلافه عنه في الغاية ، فاستطاع جوريس أن
يقادى « بأن الاشتراكية هي الفردية ولكنها فردية منطقية كاملة » وسلم هنري ميشيل^(١)
من ناحيته بأنه لا يجوز أن تحصلنا الفردية كغاية على الاطمئنان في كل شيء إلى الفردية
كوسيلة فليس من المؤكد أن مبدأ « دع الفرد يعمل . دع التجارة تمر ، Laisser Faire
Laisser Passer » يستطيع أن يضمن للجميع أكثر ما يمكن من الاستقلال الفردي في
عالم نرى فيه الملكية موزعة توزيعاً غير متساو .

وإذن فمن الشاق أن نضع لتدخل الدولة الديمقراطية في المسائل الاقتصادية حدوداً
نظرية ، فالفصل — عن طريق المبادئ — في أن هذا التدخل أو ذاك مشروع أو غير مشروع
أمر غير ممكن . وكل ما يمكن الجزم به من الناحية العملية البهجة هو أن الدولة — حتى
ولو كانت ديمقراطية — لا تستطيع أن تتدخل في تنظيم الحياة الاقتصادية دون الالتجاء
إلى نظام الدواوين . والتجارب قد أثبتت — فيما يبدو — أن هذه الطريقة في الاستقلال

== حرب الطبقات . وقد أخذ بهذا البرنامج مؤتمر العمال بالخافر سنة ١٨٨٠ ثم أوسع جيد رئيساً لحزب
العمال وانتخب نائباً لمدينة ليل سنة ١٨٩٣ . ولقد اشترك في الحرب العظمى كوزير للدولة في الدفاع
عن الوطن . (المترجم)

(١) هنري ميشيل (١٨٥٩ — ١٩٠٤) صحفي وأستاذ فرنسي . اشترك في تحرير جريدة « الطان »
ثم درس تاريخ المذاهب السياسية بالدرون . ومن أشهر كتبه « مذهب الديمقراطية السياسي »
La Doctrine Politique de la Démocratie التي ألفه سنة ١٩٠٠ . (المترجم)

ليست أكثر الطرق اقتصاداً بالنسبة للأمة ، وهي على كل حال معيبة عيباً خطيراً بتركيزها لكل شيء وصودرها عن روح آلية ، ثم يحدّها حدّاً بالغا من روح البدء وتحمل المسؤوليات عند جميع الأفراد . وهذا هو السبب في أن الكثيرين من المواطنين ينفرون من امتداد سلطة الدولة واختصاصاتها حتى ولو كانت ديمقراطية ، وذلك رغم اقتناعهم بأن نظامنا الاقتصادي يتطلب إصلاحات كبيرة في حساباته الختامية .

ويبقى حل آخر . هو أن يجتمع — في جماعات مستقلة — أولئك الذين يستمعون إلى لغة الواقع فلا يريدون أن يكلوا كل شيء إلى الدولة كما لا يريدون أن يقفوا عند الفردية . فالجماعات المستقلة أكثر قوة من الأفراد وأخف وطأة من الدولة ، وهي وسائل للعمل لا بد منها في المدينة الحديثة ، وذلك لأن عظم مساحة تلك المدينة وتفاوت المصالح المشبكة فيها وتعقد المسائل التي تدفع بها الحياة المتعددة الصيغ إلى المشرح ، كل هذه الظروف تحتم تكوين الجماعات كقوى منظمة في الحياة الاقتصادية . وحيثما تقدمت تلك الجماعات أصبحت الحرية التي يحلم بها الجميع محدودة في الواقع من نواح كثيرة . ولهذا ربما كان الواجب الأول للمواطن الحديث أن يكون شريكاً مخلصاً . شريكاً على استعداد دائم لأن يخصص كل قوته وكل وقته بعد الفراغ من عمله للجماعات ذات المنفعة العامة . ولقد كثرت المناقشة في الأيام الأخيرة حول فكرة استمرار أو عدم استمرار مدرسى التعليم الإلزامي في العمل كسكرتيرين لعمد البلاد وهم يؤدون للشعب في هذه المراكز الهامة خدمات لا تنفكر . ولكن موضع التساؤل هو عما يستهدفون له في تلك المراكز من فقدان شيء من استقلالهم السياسي . ومع ذلك فإنه مما لا شك فيه أن هناك سكرتيريات أخرى تنتظرهم وهم أن يستطيعوا الإفلات منها سواء أكانوا سكرتيرين للعمد أم لا . فهم يحكم منتهم التي تدعوهم إلى عمل المحاضرات والتقارير والحسابات عظيمو النفع في الريف ، وبنوع خاص للعمل في إدارة الجماعات التي تتكون للنهوض بمختلف المصالح الاجتماعية التي لا يخلو من خطر أن يعهد بها إلى الدولة وحدها .

لقد قال دركايم ما معناه إن الدولة المتضخمة إزاء رماد من الأفراد لا تعتبر طبيعية البنية ، وإذا كان من الحق أننا قد اضطررنا في مرحلة من مراحل تاريخنا إلى تشييت

شمل الاتحادات والجماعات التي كانت قائمة قبل الثورة لأننا رأينا فيها عوائق تحول دون الفردية الضرورية ، فإننا نرى اليوم من مصلحة الأفراد أنفسهم أن يستفيدوا مما يتمتعون به من حرية ليعودوا إلى تأليف الجماعات وفق ما بينهم من وشائج . ونحن لا نرى في غير تلك الوسيلة ضماناً لسلامة المدينة الحديثة ، وذلك لأنها الطريق الوحيد للتوفيق بين الحاجة إلى التنظيم والحاجة إلى الاستقلال الفردي .

ثم أليست هذه هي الجادة التي يسلكها اليوم معظم الاشتراكيين ؟ لقد أخذت عليهم رغبته في أن يعودوا بكل شيء إلى الدولة ، ولكنهم يدفعون عن أنفسهم تلك التهمة . فالمسيو فندر فلد ^(١) قد أخذ عنوان الشهرة الشهيرة التي أصدرها بـ « الفرد ضد الدولة » ثم حوره داعياً إلى نهوض « الاشتراكية ضد الدولة » . وأولئك الذين يصرون اليوم على المطالبة بجعل المصانع ملكاً للأمة لا ينسون أن يضيفوا أنهم لا يقصدون بذلك إلى زيادة اختصاصات الدواوين الحكومية ، بل على العكس من ذلك يسمعون إلى تخفيضها ومن ثم إلى تحريرنا منها . فجهادهم مصدره إذن إيمانهم بالروح النقابية لا المذهب التدخل . وتلك الروح لا تعتبر على هذا النحو مجرد عودة إلى الاعتماد على عدد من السلطات الإدارية بل تعتبر مجهوداً يبذل للدفاع عن المصالح الاجتماعية الكبيرة بواسطة جماعات خاصة . وأنصار هذا المذهب يرون فيه ما يحقق أحد الاتجاهات المنطقية في المدينة الحديثة . وأما أن تمدد هذه الجماعات لا بد أن يصاحبه تغيير القوانين بل وإعادة تنظيم الدولة ذاتها فذلك أمر متوقع . وأكثر تلك الجماعات نشاطاً وأحرها حماسة — وهي جماعات العمال — ستجئ إلى المطالبة بإعادة توزيع الملكية وتوزيع السلطة . فالمذهب النقابي — الذي لا يكتفي بالعمل السلمي بل يضيف إليه عملاً إيجابياً — تراه يطالب كل يوم بسلطات أكثر امتداداً ، وذلك ليستطيع أن يصل إلى إشراك العمال لا في إدارة المصنع لحسب بل وفي إدارة الصناعة . ولكن أيريد أنصار هذا المذهب الوصول إلى تلك السلطات بالقوة ؟

(١) فاندر فلد Vandervelde : سياسي بلجيكي ولد سنة ١٨٦٦ . ومات في السنين الأخيرة . وقد أوقف حياته على الدفاع عن مبدأي الاشتراكية وانتخب عضواً في البرلمان ثم وزيراً للدولة في أثناء الحرب العظمى ووزيراً للعدل بعد الحرب . وفي سنة ١٩٢٤ عين استاذاً بجامعة بروكسل . وعندما انقضى الحرب الاشتراكي في بلجيكا سنة ١٩٢٥ أصبح وزيراً للخارجية . وقد كان من أنصار سياسة لوكارنو وقد ظل حتى موته من أهم أعضاء مكتب العمل الدولي بجنيف . (الترجمة)

لو صح ذلك لكان معناه أنهم يريدون أن يحلوا قانونهم على الأمة . ولكن القانون في المدينة الحديثة قابل للتعديل بحكم تعريفه ذاته وإن تكن التعديلات الوحيدة التي يمكن أن يخضع لها هي تلك التي توافق عليها الأغلبية معبرة عن رأيها في الصيغ القانونية . والجالس النيابية الصادرة عن التصويت العام من الممكن أن تسترشداً بآراء الجماعات ذات المصالح المختلفة والاختصاصات المتباينة وأن تستعين بها وتهتدي بهديها ، ولكنها لا تستطيع أن تتخلى لأى منها عن اختصاصها ، وذلك لأنه قد يطلب إليها أن تفصل بين تلك الجماعات ذاتها . هذه هي مشكلة الساعة ولعلها أكبر مشكلة لاقبها المدن الأهمية في العصور الحديثة ، ومخورها هو ماذا نفعل لكي نستخدم قوى النقابات المختلفة ومعارفها دون أن نتخلى في سبيل ذلك عن مكتسبات الديمقراطية التي لا تزال ثمينة القدر ؟

لا يستطيع أحد أن يعرف اليوم كيف سيتم التوفيق اللازم ولا إلى أى حد من العمق ستستطيع قوى النقابات المتمكة في المطالب الاجتماعية أن تغير من الصيغ القانونية والسياسية للديمقراطية ، ولهذا نكتفي بأن نوضح بعض الحقائق الأولية التي يمكن بل يجب أن تظل — وسط اضطراب النفوس — واضحة أمام رجال التربية .

أولى تلك الحقائق هي أنه مهما تكن خطورة المسألة الاجتماعية بالنسبة للمدينة الحديثة فإنه لا ينبغي أن تذهلنا عما عداها . ولقد سبق أن قلنا إن الجماعات المؤلفة لتحرير العمال بإعادة توزيع الملكية تعتبر من أكثر الجماعات نشاطاً ، ولقد بلغ من حدة المشكلة التي وضعتها تلك الجماعات عندما صورت الشعب « بائساً وسيئاً معاً » أن أصبحنا نقول في سهولة « إنه عند ما تحل تلك المشكلة سييسر كل شيء على ما يرام . سيختفي الشر وتنتهي الجروح ويرفرف العدل على الناس . وعلى العكس من ذلك ما دامت تلك المشكلة لم تحل فإنه من العبث أن نقترح علاجاً أو نبحث عن ضاد . إن القلم الاقتصادي ينفث في جسم الجماعة كلها سمّاً لا دواء له » .

وليس أخطر على الحياة الأخلاقية من رأى كهذا . وذلك لأن نوعاً من التوكل على الفرد أن يلبث أن يختلط فيه مع التبشير بالثورة ، فينتهي إلى شل الجهود التي لا بد من بذلها كأنفة ما تكون التطورات الاقتصادية الممكنة .

« آه . من سيخفف عني عبء عدم المساواة القاسي » هكذا صاح مشليه في حجرة عمله . ومن يستطيع أن ينسى هذه الصيحة ؟ من يستطيع أن يشكر أن عدم المساواة يحجر وراءه لا حفلا من الآلام فحسب بل ومن الرذائل ؟ ومع ذلك فإنه من العبث أن نظن أننا بطردها من الأرض سنطرد الشر . هناك آلام لا ترجع إلى الظلم في تقسيم الثروة كما أن هناك رذائل لا يسأل عنها ذلك الظلم . ولكن هل نقول « سيظل من بينكم الفقراء » ؟ لا ريب لا . فمعن ترفض التأمين على صوت اليأس ، ومع ذلك فلنذكر دائما أنه ستظل فينا الأثرة وبطل الجبن والكسل . ومن ثم يكون من عدم التبصر أن تنفق كل قوتنا في مهاجمة قوائم العالم الاقتصادي الحاضر . هناك مشاكل أخرى تتطلب منذ الآن عناية المربي . لا ريب أنه سيكون من الضروري في المستقبل وهو على أي حال من الضروري منذ اليوم أن ندافع — بصرف النظر عن النظام الاقتصادي — عن أنواع من « القيم » المهددة باستمرار ، كصحة الشعب وتذوق النظافة بكافة مظاهرها ، والاهتمام بالجمال والنسك والثقافة العقلية ، فكل أولئك من رموس الأموال التي تعيش بها الحضارة والتي لا يمكن أن تدوم إلا بالعمل المتجدد كل يوم ، وأمثال تلك « القيم » تستحق أن تكون الجماعات لرعايتها ، وفي هذا ما يوضح الصيغ المتبادلة التي ينبغي أن تتخذها الجماعات كما يوضح وجوب تكاثرها .

ثم إنه مهما تكن قوة الجماعات ومهما تكن قيمتها ومهما تصل في تنظيم علاقاتها المتبادلة فإنه من الواجب ألا يحملنا ذلك على نسيان الأهم وهو الإنسان ذاته . الإنسان الذي ما زال أسمى غاية وأثمن وسيلة للحياة في المدينة الأممية . وأصالة المجتمعات الديمقراطية أصالة جريئة إنما هي في اقتاذ الإنسان غاية . نهى لا تكفى بأن تقول « ليتحقق سلطان الشعب » بل تود لو كان من نتائج تحقيق ذلك السلطان تمكين الممتلكات البشرية من الازدهار عند أكبر عدد من الناس . وإنه لبرنامج ضخم أن « نجعل الإنسانية تسود الحيوانية » كما طلب أوجست كوت . فهذا يتطلب التقدم لا في التعليم فحسب ، بل وفي التفكير . لا في الذكاء فحسب بل وفي الإحساس . وهو عمل لا يكفي لإتمامه تحسين النظم ، إذ لا بد له من الاعتماد على القرية البهيمية التي تستفيد من كل المعلومات لتكوين الأشخاص أي لتكوين كائنات تحتفظ

بالميل إلى الاستمرار في الارتفاع والقدرة عليه .

وأمثال هؤلاء السكائنات أليسوا فوق ذلك خير خدام تستطيع المدينة الحديثة أن تعلم بوجودهم ؟ أما تلاحظون في الجماعات المختلفة التي يفترض تقدمها تعدد أنواعها وكثرة عددها أن خير العمال لا يزالون هم الرجال ذوو المبادئ ، أولئك الذين يلزمون أنفسهم باتباع قاعدة للحياة صارمة ، ويحفظون في قلوبهم بتقديس مثل أعلى يدقهم وجوده ويحدد كل يوم من حياتهم ؟ ولو أننا سائرنا نتائج تلك الملاحظة لرأينا أنه من الخطر أن نحدد في المدينة الحديثة مجال القيم المعنوية التي نستطيع أن نتغذى بها . فالواطن في المدينة الأهمية عليه واجبات كأن له حقوقاً خاصة . وإن من واجبه بنوع خاص أن يكون دائماً على استعداد لأن يدافع عن حرية الأشخاص البشرية المتساوية أو أن يضمها وذلك بواسطة الجماعات التي ينتمي إليها .

ولكنه من الضروري أن يكون الفرد أولاً إنساناً . ولكي يتم له ذلك التكوين الداخلي الذي يتطلب مجهوداً يومياً ، قد يكون من المفيد أن يتذكر عند الضرورة مبادئ وأمثلة الحكيم والرجل المذهب بل والقديس . فكل ما يؤدي إلى تقوية العقل وإثراء الروح وصلابة الإرادة يؤدي أيضاً إلى تقدم المدينة الحديثة .

٢ - بين المواطنين والمتعجيزين

المتعجزون ضد المواطنين ؟ هذه المقابلة هي حديث اليوم . إذ نجد بها بمختلف الصيغ في عدد كبير من اللقالات والخطب والكتب . فليون جوهو L. Jouhaux^(١) في كتابه عن « النقابية واتحاد العمال » لا يفتي أن يقابل بين رأى النقابات في صفتها « الفنية » وبين الرأى القائل بما يسميه « الإنسان السياسي » ذلك الرأى الجرد البعيد عن جميع الحقائق الواقعية .

ولقد أصبح هذا الموضوع مألوفاً لدى مجلات التربية المتقدمة في آرائها فهم يريدون أن يحلوا محل ثقافة المواطن النظرية — بل اللفظية فيما يؤكدون — ثقافة المنتج الأقرب إلى

(١) ليون جوهو L. Jouhaux : كان حتى قيام الحرب الحاضرة رئيساً لاتحاد العمال العام في فرنسا وهو كاتب سياسي كبير . (المترجم)

الحياة العملية والأكثر تعقيداً، فمن العمل — وبخاصة العمل المهني — سيأخذون الفلسفة اللازمة للحياة. وفي هذا المذهب كما في المناهج الأخرى الكثيرة من نوعه ما يعود بنا إلى برودوم Proudhon^(١) الذي كان يضع فوق كل شيء، كما نعلم «الأبجدية الصناعية».

وإذن هل ستنتهي «نظرية حقوق الإنسان» إلى «فلسفة المنتجين»؟ ذلك ما قد يظنه من يقرأ مذكرة فرديناند بوسون F. Buisson^(٢) عن «تطورات الديمقراطية»^(٣) ففيها يرى أنه لم يعد من الممكن للجمهورية أن تحل المشكلة الاجتماعية «بتمجيد المواطن وسحق اليد العاملة» كما نرى أنه قد أصبح لازماً من الضروري أن يضاف إلى «تمثيل الكمي» الذي لا يعتمد بغير عدد الناخبين «تمثيل كيمي» يعتمد بقيمة الجماعات التي تكونت من تلقاء أنفسهم «التي اكتسبت بفضل كفائتها ذاتها الحق في أن تنير الرأي العام» وفوق كل تلك الآراء يخلق المثل الروسي، المثل الروسي، بل اللغز الروسي، فالجميع يعترفون اليوم بأن معلوماتنا عما يجري بتلك البلاد ناقصة بحيث نرانا بعينين عن أن نستطيع تقدير النتائج المختلفة لسياسة لينين وتروتسكي. ومع ذلك يقول البعض إن المعالم العامة للخطة والنمحة الوضوح السكافي، فهم قد أرادوا في روسيا أن يحققوا بأي ثمن سيادة المنتجين^(٤)، وفي هذا ما يكفي لإغراء كل أولئك الذين ملوا فلسفة الديمقراطية النظرية والإشادة بالمواطن.

(١) برودوم Proudhon (١٨٠٩ — ١٨٦٥) اشتراكى فرنسى له نظريات عامة عن الملكية وهو صاحب مذهب التعاون. (المترجم)

(٢) فردينان بوسون F. Buisson مررب وسياسى فرنسى، ولد فى باريس سنة ١٨٤١ ومات سنة ١٩٣٢، كان مغتداً بالتعليم ثم مفتشاً عاماً وأخيراً مديراً للتعليم الأولى. ولقد كان الماون الأساسى لوزير جيل فريه سنة ١٨٧٩ فى وضع القوانين التى جعلت التعليم مجانياً إجبارياً مدنياً أى منفصلاً عن الدين. وقد أشرف على وضع «قاموس التربية» الهام. وقد كان من أشد أنصار التسامح الدينى. وأبتداء من سنة ١٨٩٦ كان يشغل فى السربون كرسي علم التربية. وأبتداء العمل فى السياسة منذ سنة ١٩٠٢ كمعشور فى الحزب الراديكالى الاشتراكى، وقد جاهد فى سيديل التمثيل النسبى وحق النساء فى التصويت والتعليم المهنى الاجبارى. وقد ظل طوال حياته عضواً فعالاً فى جمعية حقوق الإنسان ونال جائزة نوبل للسلام سنة ١٩٢٧.

(٣) قدمت تلك المذكرة إلى مؤتمر ستراسبورج ونشرت فى «كراسات حقوق الإنسان» Cahiers des droits de l'homme. فى ٥ مارس سنة ١٩٢٠ من ١٩ و ٢١.

(٤) كراسات «حقوق الانسان» مارس سنة ١٩٢٠ مقالات مورانج وسياى Maurangès et Seailles «التيوعية والديمقراطية».

يقولون « الفلسفة النظرية » ، ولكن لنفحص هذا اللوم . هل سينضم المشيدون « بالنتج » إلى المدافعين عن الملكية في جوقه واحدة ليدعوا أن فرنسا لم يدفعوا إلى تعجيد المواطن إلا التمل بالأفكار المجردة ؟ هذا رأى من أكثر الآراء تعرضاً للتجريح . نعم إن رجال الثورة قد استخدموا بلا ريب ما سماه ميرابو « مغريات الآراء » التي أعدتها الفلسفة . ولكن هل معنى هذا أن تلك الشخصيات التي ألهمها كالتطبيعة أو العقل قد انتصت أرواحهم ؟ لقد كانوا شديدي الإحساس بتوازن القوى الحقيقية فلم يأسوا قط في تبريرهم للتغييرات السياسية التي طالبوا بها أن يدلوا على موضع القوة الاقتصادية . ولقد كان في المناقشة التي ابتدأها القرن الثامن عشر عن القيم المختلفة لطبقات المجتمع ما يفترض أن الموازنة كانت قائمة على المقدرة على الإنتاج . وفي الحق ما هو مذهب الفزيوكرات Physiocrates إن لم يكن دفاعاً عن الطبقات الزراعية على أساس اقتصادي ؟ فهي الطبقات الوحيدة التي تنتج من الخيرات الحقيقية في رأى كويني Quesnay^(١) وتلاميذه أكثر مما تستهلك ، وذلك بفضل تعاونها مع الأرض . وأما الطبقات الأخرى بما في ذلك طبقة العمال فعقيمة إذا قورنت بها ، والمدافعون عن الطبقة الثالثة "Tiers-Etat" لم يأخذوا بتلك النظرية ولكنهم فطنوا إلى موضع الإشكال . فإذا كانت تلك الطبقة تكون في رأيهم « أمة كاملة » فذلك لأن لها شرف حمل العبء في كافة الأعمال الخاصة والوظائف العامة المفيدة حقاً . « فلا شيء يستطيع أن يسير بدونها في حين أنه من الممكن أن يسير كل شيء بدون الطبقات الأخرى خيراً مما يسير الآن بمراحل لا تحصى^(٢) » . وهذه المقابلة إنما تقوم بين طائفة المنتجين وبين الطوائف المتمتعة بالامتيازات . فالفكرة كانت موجودة وإن لم تستخدم لفظة « المنتجين » . وإذن فقد اتخذوا من « فائدة المنتج » أساساً « لكرامة المواطن » . وبعد ذلك بثلاثين سنة — عند ما أخذت الثورة الصناعية تحدث آثارها في فرنسا أيضاً — لم تعد المشكلة توضع على نفس النحو . فالسان سيمونيون^(٣)

(١) Quesnay كويني سنة ١٦٩٤ : سنة ١٧٧٤ مؤسس مذهب الفزيوكرات وهو من كبار المؤلفين في الاقتصاد السياسي . (الترجم)

(٢) سيز : « ما هي الطبقة الثالثة » طبعة شامبيون بس ٣٠ . Sleyès, Qu' est-éc que le Tiers Etat Ed. Champion, p. 30.

(٣) السان سيمونيون : أنصار مذهب سان سيمون الاشتراكي ومن بينهم أنطوان وبازار وليرو =

يطالبون بقلب « المنتج » للصانع ، فكل شيء في خدمة الصناعة ، وكل شيء بفضل الصناعة ، وهذا هو الشعار الذي ورثوه عن نبيهم . وهم يقابلون منذ ذلك الحين بين إدارة الأشياء وحكومة الأشخاص فيقدرون أن السياسة ستجدد ، وأن الدور الذي تلعبه السياسة المحفزة ستبطل لحسن الحظ بتدخل أولئك الذين ينظمون استقلال الكرة الأرضية ، إذ يدخلون في الحياة العامة مناهج وأخلاقيات جديدة . ولكنهم يفكرون في « ذوى الكفايات » الذين يُنظَّمون ، أكثر من تفكيرهم في « المنفذين » أعنى في العمال أنفسهم ، أو هم على الأقل إذا كانوا قد جعلوا هؤلاء في خطاهم مكاناً أخذوا في التزايد فإنهم لم يفكروا قط في أن يفرّدوا طبقة العمال ليضعوها فوق غيرها من الطبقات . ولا بد من أن نصل إلى « برودوم » لنجد العبارة الواضحة الجازمة عن تلك الفكرة ، برودوم صاحب « الكفاية السياسية عند طبقات العمال » *La Capacité politique des Classes Ouvrières* في سنة ١٨٦٣ نراه يقتبط إذ يرى ممثلي العمال يرفضون أن يتحدوا — حتى ضد الإمبراطورية — مع ممثلي الطبقة الثنية (*La Bourgeoisie*) وذلك لأن انفصال العمال يحقق الوعي الجماعي عند طبقتهم بحكم معارضتهم لغيرهم . وهم بفضل ذلك الوعي يؤكدون من سيطرة العمل . وإذا لم يكن بد — لحمل تلك السيطرة حقيقة واقعة — من أن يزعزحوا العادات بل والمبادئ الديمقراطية قليلاً ، فليكن ما يكون ولينزل بالديمقراطية ما ينزل فالهم عندهم هو أن تنجح الخطة .



في هذا الاستعراض السريع ما يكفي للدلالة على أن الفكرة التي فصل بين السيادة والإنتاج بعيدة عن أن تكون جديدة ، ولكنها قد استخدمت في أغراض شتى وانتهت إلى نتائج متباينة حسباً تعتبر هذه الطائفة الاجتماعية أو تلك منتجة . وفي المرحلة التي وصلنا إليها اليوم من تطورها ، ما هو الإصلاح الذي نستطيع أن نأمله في تنظيمنا السياسي لكي نضمن أن سيادة العمل لم تعد كلمة جوفاء ؟

== وبلائي ، وتلخص مذهم في قولهم « لكل إنسان حسب كفايته ولكل كفاية حسب عمله » وينون بذلك تمكين كل كفاية من وسائل الإنتاج ثم من ثمار عملها كاملة بعد ذلك . وهم يقولون بإحلال النضال الاجتماعي محل الصراع الاجتماعي ودعون الدولة إلى امتلاك كافة الثروات وتوزيعها بين الكفايات كوسائل للإنتاج ولكنهم انشغوا في الرأي وأدانتهم المحاكم فشقوا سنة ١٨٣٣ . (المترجم)

يقولون إن من يشترك في العمل هو وحده الذي يساهم في القيام على الحياة ، ومن ثم فمن الطبيعي ومن العدل أن يشترك هو وحده في إدارة المدينة ، وقديماً قال القديس بولس « إن من لا يعمل لا يأكل » وما هو صحيح في مجال التروات ألا يكون صحيحاً في مجال السلطات ؟ فنحن نستطيع أن نعترف بحق المساعدة المتعطل أي المستهلك غير المنتج ففعوله بالإحسان احتراماً للحياة البشرية في شخصه . ولكن أي حق له في أن يبدي رأيه في شروط المساهمة القومية وهو لا يساهم فيها ؟ وإذن فلن ترى إلا المرائين^(١) Pharisiens يعتبرونها فضيحة أن يقوم نظام كذلك الذي يحاولون تطبيقه في بلاد السوفيت ، حيث يخضع الحق في مراقبة الحكام لواجب الإنتاج فيحرم غير العاملين في حق الانتخاب . وهذه الحاجة تبدو لرجل الأخلاق الحديثة غير قابلة للنقض ، فلزمن طويل احتقر العمل ، ولربما كان ذلك لأنه قد لاح في المدينة القديمة من اختصاص العبيد . وأما اليوم فإننا نراه في أمننا الصناعية نسي إلى أن يصبح مبدأ لكل كرامة . فنحن نعتقد أنه مصدر القيم الأخلاقية السامية كما أنه الخالق لكافة القيم الاقتصادية . وعندما نريد أن نعبر عن واجب العدالة تعبيراً وضعياً مجسماً ألا نرانا محولين على أن نقول « يجب أن يكسب كل فرد الخبز الذي يأكله »^(٢) . ولو أننا مددنا إلى الميدان السيامي مافي حياة ذكر النمل من عدم الكرامة لما عدونا حدود المنطق .

والشيء الوحيد الذي يجب أن نحرض عليه هو ألا ننسى في تضيقنا المعنى لفظة منتج وأن نحفظ في دائرة « الرجل العامل » "Homo Faber" بالأنواع المتباينة التي لا بد من وجودها في حياة الأمم إلى أن ينجذ نظام آخر . والفضل الأكبر في رد الاعتبار إلى العمل إنما يرجع إلى مجهودات عمال الصناعات الكبيرة ؛ ففي المصانع التي قضى عليهم بأن ينهضوا فيها بالأعمال المملة المهلكة يجتهدون القدرة على الاتفاق على المقاومة . وبفضل احتجاجاتهم احتل ما يسمى بيير هامب Pierre Hamp^(٣) « كد الرجال » المكان الأول في الوعي

(١) Pharisiens الفاريسيون طائفة من اليهود عرفوا بالتمسك الفارقي في الاتفاق ولهذا ترجعنا اللفظ بالمقصود منه نقلنا المرائين . (المترجم)

(٢) جوبلو : مدرسة الحياة - مارس سنة ١٩٢٠ V. Goblôt L' école de La Vie . Mars 1920. (المترجم)

(٣) بيير هامب أديب فرنسي ولد سنة ١٨٧٦ ، ابتداء حياته طباعاً ثم عمل بالبنكة الحديدية ثم تولى

السيامي . فأنواع الرجال الحبيبين إلى كونستان مونييه Constantin Meunier : (١)
صاهر الحديد وعامل المنجم وصانع الزجاج ، قد أصبحوا هم المشايخ الحقيقيين للعمل .
ولكن مهما تكن قيمة الخدمات التي أداها عمال المصانع تلك القضية الكبيرة فن
الواضح أنه من الصعب أن نكتفي بما يسمونه اليوم أحياناً بالمالية Ouvriérisme .
« لنخلع القبة أمام القلنوسة ، ركوعاً أمام العامل » هكذا تقنوا سنة ١٨٤٨ . ولا ريب
أن الرغبة في الأخذ بالثأر هي التي تفسر هذا الموقف ، فقد لاح من العدل أن يُحمل إلى
قباب النصر أولئك الذين طال احتقارهم ، ولستكننا لا نستطيع أن نستنتج من ذلك أن
عملهم وحده هو المنتج . فالنظرية التي تدعى تقدير قيم المنتجات بحد ساعات العمل
اليدوي — وكأنها جزء من تلك المنتجات — قد انضج ما فيها من ضيق يعجز عن احتواء
الواقع المتباين المعقد .

إن أحداً لا يفكر اليوم في أن يكتفي في معارضة تلك « العالمية السكود » بنظرية
الفرجوات كما صيغت ولا في أن يدعى أن الفلاح وحده هو المنتج الحقيقي . ومع ذلك
من يحسم أن ينسكرك أن له في الإنتاج دوراً في الدرجة الأولى من الأهمية ؟ وكل إنسان
يعلم أنه ينهض بذلك الدور على خير وجه عندما يجد الوسيلة لأن يكون مالكا ومنتجاً معاً .
وهذا النوع من الملكية — على الأقل — لا يستطيع أي إنسان أن يجد فيه عيباً . ألم
يكن من أوضح نتائج البشافية في روسيا الإكثار من عدد الفلاحين المالكين ؟ وكذلك
الأمر عندنا . فقد كان من تأثير الحرب أن زاد عددهم وغم كثرته السابقة ، حتى إننا لم نر
من قبل الأيدي العاملة تقبل على شراء الأرض بمثل هذا النهم . وهاتان الحقيقتان
التاريخيتان الكبيرتان لا بد لاهمالية — مهما بلغ انعقاد عزمها — من أن تحسب لها حسابهما .
ثم إن الإنتاج الزراعي يكاد يفتقر الأعين ، وما ينبغي أن تلفت إليه النظر إنما هو

== بندرية الأشغال العامة فهندسة فننشا للأشغال . وقد كتب سلسلة من الروايات بعنوان عام هو
« كد الرجال » La Peine des hommes وفيها يصف المهن المختلفة ومشقاتها . وهو في دقة وصفه
متأثر بـزولا .

(١) كونستان مونييه سنة ١٨٣٦ : سنة ١٩٠٥ : مثال ومصور فرنسي ولد بومات بروكسل
وقد اتخذ من حياة عمال المناجم موضع اهتمامه الفني الأساسي فنصورهم في مظاهر الألم المستسلم البائسة على
وجودهم ، وقد نال الجائزة الأولى في المعرض الدولي العام سنة ١٨٨٩ : ١٩٠٠ حيث عرض « حاصد
القمح » في مثال من البروتر ، وغيره من التماثيل ، فهو إذن مثال ومصور الطبقات العاملة السكودودة .

« الإنتاج غير المرئي » كما يسميه باستيا . فإننا نحتاج رجال الفكر كثيراً ما يتعرض للحط من قيمته إذا أخذنا في تقديره بمقاييس خارجية بحتة ؟ فكدهم ليس مما يصدم الخيال ، ولقد يتفق أن يعملوا في حرية ، وعند ما يحلو لهم العمل ؛ وثمرات نشاطهم ليست مادية دائماً . ومع ذلك هل نقول إنها قليلة القيمة ؟ والتأثير في النفوس البشرية من شأنه هو أيضاً أن يولد ظواهر اقتصادية واسعة المدى ، فالذكاء يجلب الثروة للأمم بمئات من الوسائل غير الباهرة . ثم إنه لو لم يكن له من نتيجة غير اقتراح الاتجاهات المشتركة بين العقول والمساعدة على عمليات التمثيل الضرورية لكان في عمله هذا مؤدياً لوظيفة اجتماعية لا يمكن أن نخط من قدرها . وأعضاء المهن غير اليدوية يسعون اليوم هم الآخرون إلى أن يجتمعوا في اتحادات ، فهناك « اتحاد عام للعمل العقلي » في سبيل التكوين ، والمنضمون إليه سيحاولون الدفاع عن مصالحهم المادية ، وهم يريدون أن يذكروا الجميع بالفائدة القومية لنوع النشاط الذي يشتركون فيه . وهذه طائفة أخرى سيكون من الشاق طردها من المدينة الحديثة .

وهناك حالة نرى فيها قيمة النشاط العقلي واضحة . وهي تلك التي يطبق فيها ذلك النشاط على مشاكل العمل المادي . فالصناعة الكبيرة قد أصبحت تطبيقاً شاملاً للمعلوم ، والرجل الفني قد أصبح أداة هامة — إن لم يكن المحرك الأساسي — للمصنع الحديث . ولقد ظنت البولشفية — في أول عهدها فيما يقولون — أنها تستطيع الاستغناء عن المهندسين ، وأما اليوم فروسيا البولشفية تطلب مهندسين بأي ثمن وقبل كل شيء . وأنت لا تجد في أمم الغرب الصناعية عاملاً مستنيراً لا يعترف بالفائدة العظيمة للرجل الفني . وهذا هو السبب في أن « اتحاد العمال العام » ، عندما وضع مشروعات « المجلس الاقتصادي للعمل » ، قد دعا إلى التعاون مع « اتحاد نقابات الفنيين في الصناعة والتجارة والزراعة » . ومع ذلك هل يكفي أن نعترف بأن الرجل الفني عنصر ضروري في الإنتاج ؟ وفوق الرجل الفني نفسه نجد رئيس المصنع وهو مديره المسئول ، قائد الصناعة ، هو ذلك الذي يضع خريطة العالم الاقتصادية أمام عينيه ليدرس الحالة العامة للعاملات فيقدر العجز والزيادة في المواد الأولية والندرة أو التعدد في الأسواق المحتملة ، ثم يقرر التوجيه الذي يعطيه للإنتاج بالمصنع . ولقد علق السان سيمونيون أكبر القيمة على هذه الكفايات

العليا . فهل يجوز أن نقول اليوم إن التجربة قد أثبتت عدم فائدتهم ؟ وهل لم يعد لأمثال والتر رانتاو^(١) دور ينهضون به في سلام يلوح أنه لن يمحو المنافسة عما قريب ؟ ونشاط هؤلاء المنظمين الكبار يفترض في حالتنا الراهنة أن تكون هناك رموس أموال تحت تصرفهم . فهل البيئة الاجتماعية تستطيع أن تمدهم بتلك الأموال دون الاستعانة بالمقرضين ودون أن تسمح هؤلاء المقرضين بنصيب من الربح ؟ قد تستطيع « جماعات المنتجين » — بمبادلة القروض وبعض توزيع منتجات بعضها البعض ضمناً سابقاً — أن تستغنى عن المقرض وبذلك تتخلص من الأثارة الثقيلة التي ينتزعها ، ولقد كان هذا أحد أحلام برودهوم . فليتحقق هذا الحلم وها هو المقرض عديم الفائدة ، ومن ثم يصبح من الممكن ومن المشروع أن ينحى عن المدينة . ولكن إلى أن يتم ذلك ، ألا ترونه على حق في أن يطالب بمكانه ما دام دوره لم يبلغ بتنظيم جديد ؟ ومهما يكن فنورنا الأخلاقي من نوع الحياة التي يحياها من يعيش على دخله دون عمل يؤديه فإنه من الصعب أن نسكت صوته ما دمتنا نطلب إليه أن يقرضنا رأس المال . الإقراض غير العمل ، ولكنه ما دام لازماً للعمل نفسه فإن المقرض لا بد يحتفظ بحقوقه كما هو محتفظ بسبب وجوده .

وتمتع اعتبارات أخرى تزيد المسألة تعقيداً ، فهم يقولون إن السبب الأساسي في اعتبار العمل أسمى القيم هو أنه يتعهد الحياة ، ولكن استمرار الحياة لا يتطلب الإنتاج المادي وحده ، بل لا بد له من الإنتاج البشري . ومن هنا يكون للأسرة دورها وصوتها . فشكل تنظيم اجتماعي يترك الأسرة تضمحل مقضى عليه بالموت . وإذن ألا نكون على حق عند ما نبرر القيمة التي يجب أن نعلقها على وظيفة رب الأسرة حتى في التنظيم السيماسي نفسه ؟ ولقد طالبوا حديثاً بأن يكون للأب الناخب من الأصوات قدر ما له من أطفال ، ولكننا في الحق لا نرى لماذا يتمتع الأب وحده بهذا الامتياز الذي يجب أن تتمتع به الأم أيضاً . ومن يجسر أن يقول إن وظيفة الأم ليست من أولى الوظائف التي تعطى الحق في الشاطرة في السيادة ؟ لقد أخذت المرأة أثناء الحرب بنصيب متزايد في العمل الصناعي . والبراهين التي قدمتها في ساحة القتال لا بد أن تفتح لها

(١) رانتاو (١٨٦٧ — ١٩٢٢) من رجال الصناعة الألمانية . لعب دوراً كبيراً في إمداد الجيوش الألمانية بالمدادات أثناء حرب ١٩١٤ . وبعد الحرب عين وزيراً للإصلاح والتعمير ونادى باحترام معاهدة فرساي فأغتاله المنطوقون سنة ١٩٢٢

قريباً أو بعيداً أبواب المدينة . ولكن هل نقترح أن تعطى النساءعاملات في المصانع نهط حق الانتخاب ؟ إذا كانت واجبات الإنتاج للمادى ستمتلى بأن تصرف المرأة عن الإنتاج البشرى فإن خسارة الأمة ستفوق بكثير ما تكسبه . إن الأم التى تربي أطفالا كثيرين تؤدى عملا من أنفع الأعمال ولو بقيت فى منزلها . لا بد لكل إصلاح انتخابى — يحرص على أن يعطى العناصر الاجتماعية المختلفة قيمتها — من أن يرمى رعاية خاصة رب الأسرة وأم الأسرة ، لا العامل والعاملة فحسب .

فى هذه الملاحظات ما يكفى ليدكرنا بأنه إذا أريد تعديل حق الانتخاب بحيث تقدر المساهمة فى السيادة تبعاً للخدمات الحقيقية المؤداة للهيئة الاجتماعية لم يكن بد من استخدام مقاييس متباينة إلى حد ما . فأعمال الإنتاج الحديث قد بلغت من التعدد حداً يصعب معه تحديد معنى « المنتج » فى الفاظ بسيطة . وإذا كان « المواطن » فكرة مجردة فإن المنتج « حرباء » ^(١) Protée .

ولكنه قد يقال إننا لم ننتج فى البحث الوجهة الصحيحة وأنها قد ضللتنا إذ حاولنا أن نجد فى تعديل حق الانتخاب تحقيقاً لسيادة العمل ، وأنه لا يجوز أن يسيطر على تفكيرنا الفكر الروسى ، بل يجب أن ننظر قريباً منه فى دول الغرب الصناعية . فأمام أعيننا تنهض اليوم نظم قد تحقق على نحو جديد السيادة التى نعلم بها . وهذه النظم ليست « السوفيت » ^(٢) وإنما هى النقابات المهنية التى ستقهر السلطة السياسية أمام حاجتها الواسعة وتنتهى بالاختفاء . وهذا هو سبيل النصر ، السبيل الوحيد الذى ستحقق به فكرة برودهوم « ستقهر السياسة أمام الاقتصاد ، سيحل المصنع محل الحكومة » . فى هذه العبارات التى يحلو لليون جوهو ^(٣) L. Jouliaux أن يرددها ما يدلنا على

(١) كلمة Protée تطلق على كائن خرافى فى أساطير اليونان كان يتخذ كافة الأشكال ولهذا ترجمناه بلفظة « حرباء » نهى تفيد عندنا معنى التشكل المقصود .

(٢) كلمة السوفيت بالروسية معناها الجماعة أو الجمعية ، ولقد ابتدأت الحركة البلشفية عندم بتكوين تلك الجماعات ، ولذلك سميت بالشيوعية السوفيتية .

(٣) لقد أسهب فى عرضها والتعليق عليها فى كتابه « النقابية واتحاد العمال العام » فارق مقالة « برودهوم وحركة العمال » لحامل Hamel فى كتاب (برودهوم وعصرنا) .

عظم الآمال الموقودة على النقابية . فالنقابة التي كانت في الأصل جمعية مقاومة تعمل على الدفاع عن أجور العمال ، قد أخذت — تحت ضغط الحوادث — في توسيع اختصاصاتها والد من أهداف طموحها حتى لتتطلع إلى إعادة البناء . وهي وإن كانت تحذر جميع النظريات كما تحذر كافة الأحزاب كي تستطيع أن تضم جميع من يرزحون تحت مركز اجتماعي واحد بصرف النظر عن اختلاف آرائهم ، إلا أنها مع ذلك تسعى إلى تحقيق فكرة يوحي بها إلى أصحاب الأجور مركزهم المشترك ، فتدعوهم إلى الاتحاد في هيئة فوق الأحزاب ، وتلك الفكرة هي إلغاء الأجور ، وبالتالي تعديل نظام الدولة تعديلاً أساسياً ، تلك الدولة التي كثيراً ما نضع سلطتها — حتى في النظام الديمقراطي — تحت تصرف أولئك الذين يملكون وسائل الإنتاج .

وهكذا تتولد الفكرة القائلة بأن النقابية هي الوارث المحتمل للديمقراطية ، هي الوارث الذي سيدبر الأعمال على نحو آخر ويميد بناء الدولة من أساسه بعد أن عجزنا عن إصلاحه في الوقت المناسب . فالطرق السياسية قد أفلست ولا بد أن تكون مناهج النقابية مختلفة ، وذلك بحكم نشأتها ذاتها وبحكم أنها ان تضم غير الهيئات المهمة . ونحن نذكر الانتقادات التي طالما وجهت قبل الحرب إلى تنظيمنا الديمقراطي : عدم كفاية أعضاء البرلمان ومحسوبة الوزراء وآلية الدواوين . وهذه العيوب الثلاثة ألا تحمل إليها النقابية الدواء المطلوب ؟ الفثورة التي تحمل بها ليست زعزعة ولا كنها تغيير في الإدارة ، أعنى تغييراً في المناهج لا في الأشخاص غسب . ومن يحسر أن يقول إن هذا التغيير لم يصبح من الواجب التعجيل به منذ انتهاء الحرب ؟ ما هي الحالة التي اتهمنا إليها بعد النصر وبرغم النصر ؟ هي « إهمال الحكومة » في رأى « اتحاد العمال العام » . ومن هنا ينحتم على المنتجين للمنظمين في نقابات أن يأخذوا الأعنة بأيديهم .

والتجارب المؤلمة التي استطاع كل فرد أن يلاحظها منذ الحرب ، كالأمثلة الكثيرة لاختلال التنظيم ولارشوة ثم لقلاء المعيشة فوق كل شيء — لا يمكن إلا أن تزيد من قوة إغراء منهج كهذا . وعند ما نرى « اتحاد العمال العام » يقرر تكوين « مجالس اقتصادية » يجتمع فيه ذوو الكفايات الفنية لوضع حلول للمشاكل التي عجزت الحكومة

والبرلمان والإدارة الديمقراطية عن حلها ، عند ما نرى ذلك من ذا الذي لا يصفق
بكلتا يديه ؟

ومع ذلك فمن الواجب أن نحاول أن نتصور في وضوح : كيف يعمل ذلك التنظيم
الجديد ، وما هي الضمانات التي سيقدمها ثم ما هي التضحيات التي سيمليها على الديمقراطية ؟
يظن البعض أن النظام النقابي سيقضي بذاته على كافة الشرور التي تنتج من تدخل
السياسة ومن آلية الإدارة . ولكن أمناً كدون نحن من ذلك ؛ إن موظفي انتقابات
منتخبون هم أيضاً ، وهم بهذه الصفة لا بد أن تكون لهم جماعات إن لم تكن لهم أحزاب
يحاربونها ، وهلا ترون أنه لا بد لهم من المناورات التي لا تتفق مقتضياتها دائماً مع المقتضيات
المهنية ؟ ثم ألم يحدث في البلاد التي استقر بها ذلك النظام وأصبح موظفوه يتجدد
انتخابهم باطراد أن رأينا النقابية تهتم بالسير نحو نظام الدواوين وبالخضوع لمغريات الآلية ؟
ولسكن لنترك هذه المشاكسات السهلة ، فإن كل تنظيم لا بد أن يصحبه شيء من
العيوب ، ولنسلم بأنه من المحتمل أن تكون تلك العيوب أخف ، كما لاحظ من قبل
المسيو لاجردل Lagardelle ، في الأوساط التي تكون فيها المسافة أقصر بين الموكل
ووكيله ، والتي نرى فيها الاهتمام بالعمل المهني الأليف إلى الجميع يسيطر على كل
اهتمام آخر .

ثم إن تفاوت المراكز في النقابات قد يكون — بحكم أنه مهني فني — أكثر أنواع
التفاوت قياماً على أساس ، وأقلها ثمناً ، وأخفها سيطرة .

وفي الحق إن أهم ما يجب العناية به — إذا أردنا أن نقدر ما لا بد للديمقراطية من
أن تتخلى عنه للنقابية — إنما هو تحديد الاختصاص الذي يمكن أن يتمتع به ممثلو النقابات .
اختصاصهم بالمعنى المزدوج للفظ — الاختصاص الفعلي والاختصاص القانوني . فإلى أي
حد سيمتد نفوذ سكرتيري النقابات المجتمعين في المجلس الاقتصادي ؟ وما هي المسائل التي
سينظرون فيها ؟ وما هو نوع السيادة التي ستنتج لهم ؟

إن تقديس الكفاية هو فيما يقولون ما يميز النقابات . وذلك بالامارضة مع « تقديس
عدم الكفاية » التي يحاول لإميل فاجيه أن يرى فيه جوهر النظام البرلماني . ولكنه من

انواجب أن نذكر هنا أيضاً المقابلات السهلة فسكربتير النقابة قد يتمتع بأنوار لا تداني ،
وهي تلك التي تنفذ عن العمل عند ما يحتمك بالقوى المختلفة اجتماعية ومادية ، وذلك فيما
يختص بالصناعة التي يمثلها . ولكنه مهما يكن تعلقه في المناصب المختلفة فإنه ليس من
المؤكد أن تمنحه تجاربه عن الحياة العامة تلك الصناعة كل النظرات الضرورية .

ومن باب أولى قد تعوزه المعلومات عند ما يتعلق الأمر بالصناعات التي ليست من
اختصاصه . فالكفاية النقابية بحكم نشأتها المهمة ذاتها محدودة بطبيعتها . فالجلس
الاقتصادي قد يواجه تجارب عمال السكة الحديدية بتجارب عمال التعدين أو السكرور
أو الأخشاب ، ولكنه لكي يرتفع إلى القرارات العامة لا بد لأعضائه من أن يخرج كل
منهم عن دائرة مهنته . ولقد أخذ عدد كبير من السكرتيريين أنفسهم بهذا الجهد ،
فوسعوا من أفقهم حتى وصلوا إلى درجة كبيرة من المعرفة كما أظهروا مقدرة واضحة على
التفكير الشخصي . واسكن هذه التريبة التي انتهوا إليها لم تعد لها الصفة المهنية الخاصة .

ومع ذلك فهي تظل — على الأقل — « ثقافة المنتجين » وهذه هي وجهة النظر التي
يأخذ بها دائماً أعضاء النقابات في القرارات التي يقررونها . واسكن حل يخالو هذا الموقف
من عيوب ؟ فكثيراً ما يحدث ألا تتفق مصالح المستهلكين مع مصالح المنتجين . ولقد
لفت غلاء العيشة جميع الأنظار إلى عدم الانسجام الاقتصادي . وارتفاع الأجور ليس
بلا ريب السبب الوحيد لهذا الغلاء ، بل لعله ليس السبب الأساسي في ارتفاع أثمان
المنتجات الزراعية والصناعية . ومع ذلك فإن مطالب المنتجين تظل من بين أسباب ذلك
الغلاء الذي يمانيه الجميع . وإذن فالسياسة التي لا تريد أن تعني بتغير تلك المطالب لا بد أن
تعرض لإثارة زبد فعل خطر . ولكي نصل إلى تنظيم اقتصادي يستطيع أن يحسن حالة
أكبر عدد ممكن من الناس ، لا بد من أن نضع نصب أعيننا لا الملاقة بين الصناعات
المختلفة فحسب ، بل والملاقة بين الإنتاج والاستهلاك .

وهكذا نسير قليلاً قليلاً إلى إدخال مشاغل المواطن وسط مشاغل المنتج . وذلك
لأنه لا يكفي أن نذكر أن المنتج مستهلك في نفس الوقت ، فهو لا يزال — حتى إذا لم يكن
من ذوي الأجور — شريكاً في ثراث قوى يجب عليه استثماره . وكيف لا يهتم العامل بأن

يرى الأمة التي يعمل فيها قوية مزدهرة أو تابعة منهضة ؟

هذا والمثل القوي الأعلى متصل دائماً إلى حد ما بالصالح القوي . وعند ما نوضع تلك المشاكل ، من يستطيع أن يقول إنها تفلو من السياسة ؟ إن عصر برودوم « كما لاحظ السيو جي جران Guy Grand لا يمكن أن ينحى السياسة كلية ، كما لم تستطع الفلسفة الواقعية positivisme أن تطرد نهائياً فلسفة ما وراء الطبيعة ^(١) . « ولقد قيل إننا تفلسف فيما وراء الطبيعة دون أن نعلم ودون أن نريد » . وكذلك الأمر في السياسة .

وفي الحق إن المنظمين الذين يحاولون رفع النقابية إلى مستوى القوة المستعدة للعمل الإيجابي قد أحسوا تماماً بهذه الحقيقة . فهم في المجالس التي تكون لوضع الخطط ، يحذرون ألا يدعوا غير العمال . وهم لا يكتفون بأن يزوجوا بين العمال والرجال الفنيين بل يدعون — إلى حوار ممثلي المنتخبين — أعضاء آخرين كدافعين عن المستهلكين . بل إنهم ليقترحون دعوة أصحاب الأعمال لكي تسمع نغمات الناقوس كلها ، ويستفاد من كافة التجارب . وإذن فما يريدون تأليفه إنما هو نوع من البرلمان الاقتصادي . وهم حريصون أن يدلوا على أن ما يريدون العناية به ليست مصالح طائفة خاصة بل المصلحة العامة .

المصلحة العامة ، هذه لغة جديدة في مصطلح النقابية . واستعمال منظمي « المجالس الاقتصادية » لهذه الكلمة يكون جزءاً من قوتهم ، وهو من أسباب الجاذبية التي يتمتعون بها . ومن السهل أن ندرك كيف أن نقابية من هذا النوع تقترب من الديمقراطية .

ومع ذلك فإننا عند ما ننظر في وسائل التنفيذ وطرقه ربما لا تلبث الاختلافات بل والمعارضات أن تظهر . فخطط التنظيم الاقتصادي ، التي سيضعها « البرلمان الاقتصادي » مثل جمل المصانع ملكاً للأمة — ماذا سيكون الموقف إذا حدث أن البرلمان الحقيقي المنتخب بالتصويت العام لم يوافق عليها ليعطيها قوة القانون ؟ هل سيعطي البرلمان النقابي نفسه الحق في أن يعلّي قراراته على الأمة رغم رأى البرلمان الديمقراطي ؟ وهل يُسقط مجلس المنتخبين من حسابه مجلس المواطنين ؟

(١) وذلك في الكتاب الذي نشره « أسدقاء برودوم » بعنوان « برودوم وعصرنا » .

يقول السيو فرديناند بولسون F. Bulson إن هناك هيئات قد اكتسبت بفضل كفايتها الحق في أن تنير الرأي العام ، « فالقيمة الخاصة لهذه الهيئات الكفائية تعطيها الحق في أن تدل الأمة على نتائج تجاربها ودراساتها » ، أن تدل الأمة ؟ فليكن . ولكن أن تدل على الأمة ؟ هذا شيء آخر . ومن هنا يظهر بسهولة لماذا نتردد في اجتياز تلك الخطوة .

وذلك لأن التغيير الفجائي في المنهج لن تقل نتائجه عن إفساد نظام من أجل النظام التي اكتشفها الناس ليحولوا دون ذبح بعضهم بعضا . وذلك هو نظام التصويت العام . فهو رغم عيوبه ونقائصه لا يزال من أتمن الوسائل في المحافظة على السلام الاجتماعي . فالأصوات تحصى — كما يقولون — لغرض واحد هو ألا يقتتل الناس . وإرادة الأغلبية هي القانون . وأما الأقلية فليها أن تقوم بالدعاية في البلاد لتصبح أكثرية .

وهذا إذا أردتم مجرد مواضعة ، ولكنها مواضعة لا سبيل للخلاص بدونها ، لأنه لا سبيل إلى السلام إلا بها . وبذهابها نفقد أوضح مزايا الديمقراطية . وهل الديمقراطية قبل كل شيء إلا فن الاقتصاد في الثورات العنيفة بإبادة التطور غير المحدود .

والقوانين التي تضعها لا تنظر إنها كقوانين نهائية بل كقوانين وقتية ما دام تعديلها من الممكن تبعاً لإرادة الأغلبية . وقد يقال إنها إذن شخوص من الطمى لا شخوص من الصلب .

ولكن هذا هو تناقض الديمقراطية فالقاعدة الأكثر قابلية للتعديل هي في مذهبها الأخلاق بالاحترام . وفي إمكان تغيير القانون ما يوجب على الأقلية الانحناء أمامه . ولا ريب أن الالتزام يبدو قاسياً عند ما يعتقد الإنسان أنه على حق وعند ما يرى أنواعاً من الظالم تطن تحت ستار من القوانين . وعندئذ كم يشق على النفس أن تمسك عن حركات التمرد ! ومع ذلك فن الواجب أن نصرف مجهودنا إلى الدعاية ، وذلك — أولاً — لأنه ليس من المؤكد برغم الظواهر أن يكون الخروج المستمر على القوانين في الديمقراطية هو أقصر طريق للوصول إلى التعديلات التي نعلم بها ، وهذا هو ما سبق أن أوضحه جوريس في محاجته الشهيرة ^(١) أيام الإضراب العام . هل تستطيع الإصلاحات التي لا يؤيدها الرأي

(١) لقد أعيد طبع هذا المقال في أخبار العمال Information ouvrière مايو سنة ١٩٢٠ .

العام أن تحيا طويلا ؛ « ليست هناك حيلة ، ليست هناك وسيلة مفاجئة تغني الاشتراكية عن ضرورة كسب أغلبية الأمة بالدعاية وبالطرق القانونية » . وعلى أى حال أليس في تدخية الأغلبية وإملاء القانون على الأمة مع أن ممثلها يرفضونه ما يخرجنا من شروط عقد السلام ويفتح الباب لعصر العنف الذى يسعى إلى الديكتاتورية ؟ وهذا صحيح بالنسبة لديكتاتورية العمال كما هو صحيح بالنسبة لغيرها من الديكتاتوريات .

لقد كتب حديثاً جبريل سيائى ^(١) G. Séailles يقول ^(٢) : « إن ديكتاتورية العمال تمزق العقد الديمقراطي ، فهي إنما تنقل المذهب الألماني القائل بأن الحق للأقوى . إنها تقيم الحرب في قلب الدولة . . . » .

الحرب في قلب الدولة : إن من واجب أولئك الذين يريدون تجنب ذلك المستقبل أن يبذلوا الجهد لسكى يوفقوا بين القوى التي لا نستطيع — دون خسارة للجميع — أن نتركها يثب بعضها البعض الآخر .

والآن ما هي الوسائل التي تمكفنا من ذلك التوفيق ؟ كيف السبيل إلى تحقيق التعاون ، وعلى أى نحو نحدد اختصاصات كل من البرلمان النقابي الذي يمثل المنتخبين والبرلمان الديمقراطي الذي يمثل المواطنين ؟ ليس هنا محل علاج تلك المشكلة القانونية السياسية .

وكل ما نستطيع عمله الآن هو أن ندل على نوع الثقافة والاتجاه في التربية اللذين من الواجب أن يصاحبها هذا الاجتهاد في التوفيق . وهنا أيضاً نود أن نحتفظ بالكثير من « نظرية المنتخبين » ولسكننا لا نستطيع أن نسلم لها بكل شيء .

فالتقريب بين التعليم والعمل ، وبخاصة العمل المهني ، منهج فيه ما يغري الرابين .

(١) Seailles سيائى : جبريل سنة ١٨٥٢ : سنة ١٩٢٢ فيلسوف فرنسي شغل كرسي الفلسفة بالسربون سنة ١٨٩٨ : سنة ١٩١٣ ومن كتبه الشهيرة « بحث عن العقيدة في الفن » وكتاب عن « ليونارد دى فينشي الفنان والعالم » ثم كتابه المشهور « التربية أو الثورة » Education ou Revolution الذى ألفه سنة ١٩٠٤ ، ومعظم كتاباته تدور حول الفن والأخلاق ، وقد ساهم في تأسيس جمعية حقوق الإنسان ، كما اهتم بحركة الجمعيات الشعبية .

(٢) كراسات حقوق الإنسان ، ٥ مارس سنة ١٩٢٠ .

فالكثيرون منهم يشكون من أنهم يرون المناهج التي تملى عليهم تحاق فوق رؤوس التلاميذ . فهي مناهج نظرية مكتبية تتناول حقائق أوسع من إدراك الطفل أو كثيرة البعد عن الحقائق التي تضعها الحياة تحت بصره . وهذا النوع من التعليم يظل في الواقع عديم الجدوى لأنه تعليم نظري بحت . أليس من خير الوسائل لنفث الروح في تعليم العلوم أن نتخذ من العمل الفني ومن الإعداد للمهنة نقطة البدء ونقطة الارتكاز^(١) ؟ ثم أليس في الاهتمام المستمر بالإنتاج ما هو خالق بأن يصبغ بصبغته النفس البشرية كلها ؟ هناك فلسفة للعمل . ولقد أوضح برودوم ذلك في فصاحة لا تداني وهو من هذه الناحية بنوع خاص يعتبر من قادة المستقبل^(٢) .

فليكن ، فهذا اتجاه من أئمن الاتجاهات . ومع ذلك فن الواجب أن نأخذ الحيلة ضد الإسراف المحتمل ، فإنه لا ريب من الخطر أن نجعل بسجن الفرد في المهنة . وذلك لا لأنه قد يكون عند الفرد من الملكات ما يستحق أن يربى لذاته فحسب ، بل لأن الحياة الاجتماعية إلى حد بعيد متداخلة المهن حتى لتفترض قيام علاقات متبادلة بين أنواع مختلفة من المنتجين . وهي لذلك تتطلب أساساً عاماً من المعلومات لا بد منه لإقامة البناء .

نظرية «التحديد المهني» تتعرض لنفس الأخطار التي يتعرض لها التحديد الجغرافي . فهي تلتقي بنفس الحواجز . لكي نعرف العالم يجب أن نخرج من المدرسة وأن نعرف أولاً مقاطعتنا ، وهذا حق ولكن على شرط ألا يكون في هذا غير البدء . فهناك مقاطعات في فرنسا لن يراها الطفل بعينه ، وفي هذا ما يدعو إلى أن يعرفها بعقله . ففي بلاد البنجر يجب أن نتحدث عن بلاد السكر والعكس بالعكس . أليس من الخير للفرنسي أن يسبق إلى معرفة العلاقات الاقتصادية المتبادلة بين مقاطعاتنا المختلفة ، لأن حياة الأمة تنهض على هذا التبادل ؟ وهذه الفكرة صحيحة بالنسبة للروابط القائمة بين فروع الإنتاج المختلفة

(١) لقد أوضح السيولايه Lapie في كتابه « التربية الفرنسية » فصل « نظرة على مدرسة بعد الحرب » ما يمكن أن نحاوله عملياً في مسألة التخصص بإعدادنا النوعين من معلمي الإلزام : حضري وريفي .
(٢) راجع في الكتاب الذي أشرنا إليه فيما سبق مقالة السيوبرتو Berthod عن « فلسفة العمل والمدرسة » .

كما هي صحيحة بالنسبة للروابط التي تقوم بين الإنتاج والاستهلاك . ففي هذا المجال أيضاً
يجب على التربية أن تسبق إلى توسيع الآفاق . فمن واجبها أن تهيمنا للانفلات من ضيق
العقل الذي سنتمرض له إذا اكتفينا بالدروس الخاصة بالحياة المهنية .

وأى معنى لهذا إن لم يكن أنه بالرغم من الفائدة العظيمة التي نجنيها من تجديد
الأفكار والمناهج بفضل « فلسفة المنتجين » ، فإن ما تمليه علينا تربية المواطن من
مبادئ لا تزال بعيدة عن أن تصبح عاطلة متأخرة مهجورة .

س . بوجلب

C. Bouglé

فهرس الموضوعات

صفحة	
٣ — ١	مة، بقلم م. لابي
٣٧ — ٨	الجزء الأول : الحكيم القديم ، لأميل برييه
١٩ — ١٠	عصر أفلاطون
٣٠ — ١٩	العصر الرواق
٣٧ — ٣٠	نهاية العالم القديم
٦٩ — ٣٨	الجزء الثاني : المثل الأعلى المسيحي ، هنري دي لاكروا
٥٠ — ٣٨	الأخلاق الطبيعية والأخلاق الإلهية
٥٩ — ٥٠	الإيمان
٦٩ — ٥٩	القدسية
١١١ — ٧٠	الجزء الثالث : « الرجل المهذب » ، لدانيل بارودي
٨٦ — ٧٠	فكرة العقل و « الرجل المهذب »
٩٨ — ٨٦	تطور المثل الأعلى للرجل المهذب
١١١ — ٩٨	القرن الثامن عشر والرجل الفاضل الحساس
١٤٠ — ١١٢	الجزء الرابع : المواطن الحديث ، لسايتيان بوجليه
١٢٤ — ١١٢	المواطن الحديث
١٤٠ — ١٢٤	بين المواطنين والمنتجين